





LES

ENNÉADES

DE PLOTIN

AUTRES PUBLICATIONS PHILOSOPHIQUES DE M. BOUILLET.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

DE FRANÇOIS BACON,

Publiées d'après les textes originaux, avec Notices, Sommaires et Éclaircisements. . . . . 3 vol. in-

---

M. TULLII CICERONIS,

OPERA PHILOSOPHICA,

Cum selectis veterum ac recentiorum notis, curante et emendante M.-N. Bouillet. (Faisant partie des *Œuvres complètes de Cicéron*, dans la Collection des Classiques latins de Lemaire). . . . . 7 vol. in-8.

L. ANNÆI SENECÆ,

OPERA PHILOSOPHICA,

Quæ recognovit et selectis, tum Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis, tum suis, illustravit M.-N. Bouillet. (Dans la collection des Classiques latins de Lemaire.) . . . . . . 6 vol. in-8.

Paris. — Imprimerie de Wittersheim, 8, rue Montmorency.

LES

ENNÉADES

DE PLOTIN

CHEF DE L'ÉCOLE NÉOPLATONICIENNE

**TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS
ACCOMPAGNÉES DE SOMMAIRES, DE NOTES ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS
ET PRÉCÉDÉES DE LA VIE DE PLOTIN
ET DES PRINCIPES DE LA THÉORIE DES INTELLIGIBLES
DE PORPHYRE**

PAR M.-N. BOUILLET

Conseiller honoraire de l'Université, inspecteur de l'Académie de Paris

TOME PREMIER



PARIS

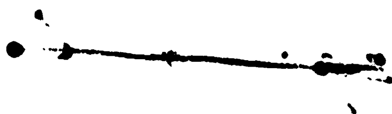
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET CIE

RUE PIERRE-SARRAZIN, 14

(Près de l'École de médecine)

1857


BIBLIOTHECA · BODLEIANA



PRÉFACE.

Il nous reste trois grands monuments de la philosophie grecque : les *Dialogues* de Platon, l'œuvre encyclopédique d'Aristote, et les écrits du chef de l'École néoplatonicienne, les *Ennéades* de Plotin. On trouve dans les premiers, bien que sous des formes encore indécises et sous des voiles qui ne sont qu'à demi transparents, les théories les plus élevées de l'Idéalisme; les seconds contiennent, sous une forme arrêtée, un vaste système de connaissances positives, où les questions sont le plus souvent résolues par une méthode savante, à l'aide de l'observation et du raisonnement; les *Ennéades* offrent l'expression la plus pure, la plus haute et la plus complète de cet Éclectisme néoplatonicien qui tenta à la fois de concilier Aristote et Platon et d'allier aux doctrines rationalistes de la Grèce les idées mystiques de l'Orient.

Quoique de mérites fort divers, ces trois monuments ont pour la philosophie et surtout pour l'histoire de cette science une importance presque égale. On ne saurait en effet, si on ne les a explorés tous les trois, se faire une idée juste et complète de la philosophie ancienne, de ses progrès ou du moins de ses transformations, ni connaître toutes les solutions qui ont été données aux grands problèmes que l'humanité a de tout temps agités.

Mais il n'y a, de nos jours surtout, qu'un bien petit nombre de savants privilégiés qui puissent étudier dans les

textes originaux des philosophes chez lesquels l'obscurité de l'expression vient trop souvent augmenter la difficulté inhérente au sujet. Il n'existait qu'un moyen de rendre les écrits de ces auteurs accessibles au plus grand nombre des lecteurs : c'était de les faire passer dans la langue vulgaire.

Déjà deux hommes éminents à la fois dans la philosophie et dans l'érudition, M. Victor Cousin et M. Barthélemy Saint-Hilaire, se sont dévoués de nos jours à cette tâche, non moins pénible qu'utile et méritoire. Grâce au premier, les *Dialogues* de Platon, traduits avec autant de fidélité que d'élégance, élucidés par d'éloquents *Arguments* qui dévoilent la pensée intime de l'auteur, sont devenus aussi familiers au lecteur français qu'ils pouvaient l'être pour le lecteur athénien, et les amis de la gloire de Platon n'auraient plus aucun souhait à former si une introduction générale, depuis longtemps promise, venait couronner une œuvre déjà si digne par elle-même d'admiration et de reconnaissance. Grâce au second, le public français a dès à présent entre les mains presque tous ceux des écrits d'Aristote qui appartiennent à la philosophie telle que nous l'entendons aujourd'hui : la *Logique*, le *Traité de l'Ame*, la *Morale*, la *Politique*, avec tous les secours qui peuvent aider à l'intelligence de ces écrits; et bientôt, nous l'espérons, cette œuvre aussi glorieuse que difficile pourra être conduite à bonne fin[1].

Seul, Plotin n'avait pas jusqu'ici trouvé d'interprète, soit que l'importance de son rôle dans l'histoire de la philosophie n'eût pas été aussi bien comprise, soit que les plus dévoués eussent été rebutés par l'obscurité proverbiale d'un auteur qu'on a trop souvent présenté comme le Ly-

[1] On sait qu'en outre quelques ouvrages détachés d'Aristote ont été traduits récemment en français. Nous citerons surtout la traduction de la *Métaphysique*, par MM. Pierron et Zévort (Paris, 1840, 2 vol. in-8), à laquelle nous avons souvent eu recours.

cophron de la philosophie, soit enfin que les éditeurs dussent manquer à une publication qui ne pouvait s'adresser qu'au très-petit nombre.

C'était là cependant une lacune des plus regrettables. En effet, de quelque manière que l'on juge l'École d'Alexandrie, elle méritait d'être étudiée et remise en lumière. « On ne peut, dit M. Vacherot [1], méconnaître en elle tous les caractères d'une grande philosophie. École remarquable par ses origines, par le génie de ses penseurs, par la richesse et la profondeur de ses doctrines, par sa longue durée, par son rôle historique, par son influence sur les écoles du moyen âge et de la renaissance, elle mérite une place à part dans l'histoire de la philosophie, à côté du Platonisme et du Péripatétisme; et la critique moderne, qui depuis quelque temps s'est exclusivement occupée de Platon et d'Aristote, ne pouvait oublier la doctrine qui fut le dernier mot de la philosophie grecque. » Or le père de cette grande doctrine, ou du moins celui qui l'a exposée de la manière la plus complète et la plus savante, c'est Plotin.

Et ce n'est pas seulement pour remplir un vide dans les annales de la science ou pour satisfaire une pure curiosité qu'il était nécessaire de connaître ce philosophe : c'est aussi pour éclairer l'étude et compléter l'intelligence des philosophes antérieurs, de Platon surtout. Plotin n'est guères en effet que le continuateur de Platon : « Platon s'arrête et se tait, dit M. de Gérando [2], lorsqu'il est arrivé au terme vers lequel il devait nous conduire (au seuil des théories) ; il laisse alors à son disciple le soin d'achever sa pensée. Plotin est ce disciple que Platon avait invoqué et qui achève en effet sa pensée, qui se charge d'expliquer ce que Platon

[1] *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, préface, p. II. — [2] *Histoire comparée des Systèmes de philosophie*, tome III, ch. XXI, p. 356.

lui-même n'avait pas osé dire. Il commence précisément là où son maître a fini. Ce qui était dans Platon la plus haute des conséquences devient pour Plotin le premier principe. Nous avons comparé la doctrine de Platon, ajoute M. de Gérando, à une pyramide dont la base repose sur la terre et qui va toucher aux cieux. Nous pourrions comparer celle de Plotin à un faisceau lumineux qui descend de l'empyrée en s'épanouissant sur la terre. Platon est un guide qui conduit le faible mortel à une patrie supérieure; Plotin semble être un prophète qui du sein de l'empyrée révèle aux hommes les mystères de cette patrie qui déjà est son séjour. En un mot, réunissez ces deux hommes, et vous avez Platon complet[1]. »

Nous déplorions depuis longtemps, pour notre part, qu'un philosophe qui joue un rôle si important dans l'histoire de la philosophie restât inconnu ou du moins inaccessible au plus grand nombre, et nous désirions ardemment voir combler cette lacune. Car nous sommes de ceux qui avaient pris au sérieux l'Éclectisme et qui considéraient l'étude comparée des systèmes de philosophie comme l'indispensable flambeau de la science. Nous pensions, avec un maître illustre, que, pour arriver à constituer une philosophie solide et complète, il fallait d'abord s'enquérir de tout ce qui avait été fait antérieurement et rassembler toutes les pièces du procès qui s'instruit depuis que sont nés les systèmes divers; nous pensions que c'était seulement après ce travail préliminaire qu'il deviendrait possible, à l'aide d'une critique impartiale et éclairée, de faire dans chaque

[1] Cette vérité a aussi été reconnue par M. Fréd. Creuzer, qui dans les Notes de son édition de Plotin, dit (t. III, p. 307) : « Non dubito in clariore luce collocatum iri Platonis decreta, si ipsius interpretes Plotino studiosius operam dare velint; » et par M. K. Steinhart, dans ses *Meletemata Plotiniana*, où il consacre à l'établir toute sa 1re section, intitulée : *Plotinus Platonis interpres*.

système la part de la vérité et celle de l'erreur, et de porter enfin sur tous un jugement assuré[1].

Nous avions espéré que l'éloquent auteur de l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*[2], M. Vacherot, voudrait compléter son œuvre en nous donnant une traduction des principaux philosophes de cette école qu'il avait si bien fait connaître ; nous eussions aimé à le voir élever ainsi un vaste monument, dont l'*Histoire critique* eût été comme le frontispice. Personne assurément n'eût été mieux préparé à un pareil travail et n'eût été plus capable de l'accomplir avec succès. Mais nous avons vainement tenté de le déterminer à l'entreprendre[3] : il avait sans doute quelque droit de penser qu'après l'exposé si fidèle, si lucide, si séduisant même, qu'il a donné de la doctrine contenue dans les *Ennéades*, il n'y avait rien de plus à faire, et qu'une traduction littérale était désormais inutile, peut-être même nuisible : car elle pouvait rompre le charme.

Déçu dans cet espoir, et convaincu cependant qu'auprès des esprits exacts et rigoureux, la meilleure analyse ne peut remplacer une traduction textuelle, nous avons tenté de faire par nous-même ce qui eût été sans doute beaucoup mieux exécuté par d'autres. Longtemps distrait de ce projet par les devoirs de l'enseignement ou par ceux de l'administration, ainsi que par la rédaction d'ouvrages classiques que réclamaient impérieusement les besoins de la jeunesse confiée à nos soins[4], nous avons enfin pu mettre à exécu-

[1] C'est cette pensée qui nous avait fait entreprendre, avec un de nos plus chers collègues, M. Ad. Garnier, la *Bibliothèque philosophique des Temps modernes*, dans laquelle nous avons publié les *Œuvres de Bacon* (Paris, 1834, 3 vol. in-8), tandis que M. Garnier publiait les *Œuvres de Descartes* (1835, 4 vol. in-8.). — [2] Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales, 1846-1849, 3 vol. in-8. — [3] *Voy.* la *Revue nouvelle*, livraison du 15 avril 1847, p. 304. — [4] Le *Dictionnaire universel d'Histoire et de Géographie* et le *Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et*

tion l'entreprise que nous avions formée il y a une vingtaine d'années[1]. La philosophie et l'histoire de la philosophie, à l'enseignement desquelles nous nous étions voué, étaient alors des sciences en honneur; nous ne nous dissimulons pas combien les circonstances ont changé depuis; mais nous n'en regardons que comme plus sacré le devoir d'accomplir un vœu fait à la science dans de meilleurs jours.

Dans l'exécution, une première question se présentait. Devions-nous donner une traduction complète d'un auteur qui offre tant de parties arides, obscures et sans intérêt actuel, ou ne pouvions-nous pas, comme on l'a fait avec succès pour plusieurs auteurs anciens, notamment pour Platon[2], nous borner à donner un choix des morceaux les plus intéressants, les plus propres à faire connaître la doctrine du philosophe, le style et la manière de l'écrivain?

Assurément, si nous n'avions voulu que faire un livre agréable ou curieux, nous eussions sans hésitation préféré la seconde de ces méthodes. Mais, en nous plaçant, comme nous avons dû le faire, au point de vue de l'intérêt de la science, le parti à prendre ne pouvait être douteux. Un choix, quelque bien fait qu'on le suppose, sera toujours suspect d'arbitraire, d'insuffisance et de partialité; on pourra toujours craindre que les passages les plus propres à faire connaître la vraie doctrine de l'auteur ou à l'interpréter le

des Arts, dont la rédaction, en absorbant nos loisirs, nous a forcé d'ajourner d'année en année la publication des *Ennéades*.

[1] Notre traduction des *Ennéades* a été en effet annoncée dès les premières éditions du *Dictionnaire universel d'Histoire et de Géographie*, à l'art. Plotin; cette annonce a été renouvelée dans un article que nous avons consacré à l'ouvrage de M. Vacherot dans la *Revue nouvelle*, livraison du 15 avril 1847, p. 294-304. — [2] *Pensées de Platon*, par M. J. V. Le Clerc, 1819, in-8; souvent réimprimées.

mieux n'aient été omis ou tronqués, que les difficultés n'aient été éludées, les défauts dissimulés, et cette seule crainte suffira pour ôter au livre toute valeur et toute autorité. Il fallait donc une traduction complète.

Cela était surtout nécessaire pour un auteur qui est fort peu connu, qui est difficile à comprendre, et dont les doctrines sont devenues un objet de controverse : car, en même temps que ces doctrines étaient exaltées par les uns et regardées comme le dernier mot de la science, elles étaient dépréciées par les autres et présentées comme le produit d'une imagination enthousiaste, comme un tissu de folles rêveries. Il n'y avait qu'un moyen de lever les doutes et de terminer les contestations, c'était, à l'aide d'une version fidèle, de mettre les pièces elles-mêmes sous les yeux de tous, et par là de faire chacun juge de la question.

Mais, ainsi conçu, notre travail n'en offrait que plus de difficultés. Il se rencontre en effet, dans la traduction d'un auteur tel que Plotin, des obstacles de plus d'un genre, et dont quelques-uns lui sont tout particuliers.

D'abord, les matières que traite l'auteur ne sont pas toujours d'un facile accès ; ce sont le plus souvent les questions les plus élevées ou les plus abstruses et les plus subtiles de l'ontologie, de la cosmogonie, de la psychologie, telles que celles qu'on voit agiter dans le *Parménide* et le *Timée* de Platon, dans la *Métaphysique* et le *Traité de l'Ame* d'Aristote, ouvrages que les travaux de vingt siècles n'ont pas encore entièrement éclaircis ; ce sont aussi les dogmes d'une philosophie nouvelle, puisée chez les Chaldéens, les Perses et les Juifs [1], dogmes qui sont encore incomplétement connus de nos jours. En outre, Plotin, embrassant, pour les fondre dans un vaste éclectisme, les doctrines de

[1] *Voy.* à ce sujet, outre les notes finales, le fragment de Numénius cité ci-après, p. XCVIII.

toutes les écoles antérieures, il faut, pour le comprendre, avoir présents à l'esprit les enseignements de toutes ces écoles et s'être familiarisé avec la langue propre à chacune d'elles. Platon avait inscrit, dit-on, sur le frontispice de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. » Plotin aurait pu inscrire sur la sienne : « Que nul n'entre ici s'il ne possède la *philosophie antique*[1]. »

D'un autre côté, la manière de composer de l'auteur n'était guère propre à diminuer les difficultés. Son œuvre n'est pas en effet, comme nos traités méthodiques, formée de livres qui se suivent en s'enchaînant et dont les premiers préparent et éclairent les suivants : sa pensée est disséminée dans des morceaux détachés, indépendants les uns des autres, et dont cependant chacun suppose presque la connaissance de toute la doctrine. Enfin, son style vient encore ajouter à tant de causes d'obscurité. De l'aveu de Porphyre, son disciple et son premier éditeur, l'expression de Plotin est souvent peu correcte ; sa phrase, d'une extrême concision, et enfermant plus de pensées que de mots, est à peine achevée[2]. Aussi, Longin, amateur de beau langage, adressait-il à Porphyre les plaintes les plus vives à ce sujet, et attribuait-il à des fautes de copistes la peine qu'il avait à comprendre les écrits de Plotin[3].

Sans doute Porphyre, que Plotin avait chargé de revoir ses écrits et d'y mettre la dernière main, a dû prendre à cœur de faire disparaître une grande partie des imperfections qui les déparaient[4] ; mais, en admettant qu'il y ait pleinement réussi, les copistes, par les mains desquels son travail a dû passer pendant douze siècles avant que

[1] Expression souvent employée par Plotin, notamment en combattant les Gnostiques (*Enn.* II, liv. IX, § 6, p. 271), et par laquelle il désigne surtout l'ensemble des doctrines grecques. — [2] *Voy. Vie de Plotin*, § 8, 13, 14; p. 10, 12, 14. — [3] *Voy. ibid.*, § 19, 20, p. 19-21. — [4] *Voy. ibid.*, § 24, p 28-32.

les *Ennéades* pussent être livrées à l'impression, n'ont pas plus épargné cet ouvrage que les autres œuvres qui nous restent de l'antiquité; ils ont même dû défigurer d'autant plus le texte original de notre auteur qu'il était plus difficile à comprendre. On peut en effet juger de leur embarras et de leurs erreurs par le nombre et l'importance des variantes que présentent les divers manuscrits.

Telles sont les difficultés contre lesquelles avait à lutter le traducteur de Plotin, difficultés qui jusqu'ici ont paru si grandes qu'elles avaient fait à notre auteur la réputation d'être *inintelligible*[1], et qu'elles avaient rebuté ceux qui auraient pu être tentés de le traduire en français.

Cependant, il s'offrait dans cette entreprise plusieurs genres de secours, les uns pouvant servir à établir le texte, les autres à l'interpréter.

Le texte grec, publié pour la première fois à Bâle en 1580, près de cent ans après la publication de la traduction latine de Marsile Ficin, n'avait été établi que sur un très-petit nombre de manuscrits; aussi laissait-il beaucoup à désirer. De nos jours, l'illustre Fréd. Creuzer, qui déjà, dès 1814, avait donné une édition spéciale d'un des livres les plus intéressants de Plotin, du livre *Du Beau*, entreprit, de concert avec le savant G.-H. Moser, d'améliorer ce texte, le seul que l'on possédât depuis plus de deux cent cinquante ans. A cet effet, il collationna ou fit collationner les principaux manuscrits de Plotin qui existaient dans les

[1] Voyez le jugement plus que sévère porté sur Plotin par Brucker et par Buhle dans leurs *Histoires de la philosophie*. Le jugement de ce dernier, qui déclare Plotin *inintelligible*, a été reproduit par Daunou dans l'article *Plotin* de la *Biographie universelle*. Clavier, dans l'article *Damascius* de la même *Biographie*, qualifie aussi Plotin d'*inintelligible*. Il ne paraît pas du reste que ni l'un ni l'autre des deux savants français aient seulement abordé l'étude de ce philosophe : ils se sont bornés à accepter une opinion toute faite.

grandes bibliothèques publiques. Le fruit de ce travail a été la magnifique édition des *Ennéades* qui a paru à Oxford en 1835, en 3 volumes in-4°. On y trouve, indépendamment de la traduction latine de Ficin et de plusieurs autres genres de secours, une ample moisson de variantes, tirées de nombreux manuscrits, et discutées savamment. Cependant, nous devons le dire, malgré la beauté de l'exécution typographique, cette édition était encore loin de la perfection. Peu de corrections ont été faites dans le texte, et, lorsqu'il en a été fait, on n'a pas toujours pris le soin de mettre la traduction en harmonie avec le nouveau texte; de plus, il a été introduit, par l'inhabileté ou par l'incurie des typographes anglais, un assez grand nombre de fautes nouvelles; la ponctuation surtout est très-vicieuse, ce qui augmente encore la difficulté de comprendre un auteur déjà obscur par lui-même. La principale raison de cette imperfection, que M. Fréd. Creuzer a reconnue et dont il est le premier à gémir [1], c'est que l'impression a été faite loin de ses yeux et qu'il n'a pu en suivre tous les détails.

Plus récemment, en 1855, M. A.-F. Didot a donné, dans sa *Bibliothèque des auteurs grecs*, une nouvelle édition des *Ennéades*, à laquelle MM. Fréd. Creuzer et G.-H. Moser ont bien voulu prêter leur concours, et dont l'impression a été suivie avec le plus grand soin à Paris par le savant et consciencieux M. Fr. Dübner. Cette édition, qui par son format est beaucoup plus commode et que son prix rend accessible au plus grand nombre des lecteurs, est incontestablement améliorée en plusieurs points; cependant, elle n'a pas encore fait disparaître toutes les imperfections

[1] Voici en effet comment il s'exprime dans la *Lettre à M. A.-F. Didot*, imprimée en tête de l'édition de Plotin publiée par ce dernier: « Operarum rationem non satis accuratam vituperare cogor, præ» cipue quod in vocum sententiarumque interpunctione sexcenties » peccatum est. »

de la précédente; la ponctuation n'a pas été partout rectifiée; enfin, on n'a pas introduit dans le texte toutes les corrections qui eussent été indispensables : ce qui est d'autant plus fâcheux que, comme il n'entrait pas dans le plan des éditeurs de donner les variantes, le lecteur ne peut choisir entre les diverses leçons des manuscrits celle qui s'accommoderait le mieux au sens et à la pensée de l'auteur.

Presque en même temps que l'édition de Paris, paraissait à Leipsick, en 1856, dans la collection Teubner, une édition des *Ennéades* que nous appellerions volontiers une édition populaire, si jamais Plotin pouvait devenir un auteur populaire. Le nouvel éditeur, M. A. Kirchhoff, qui avait préludé dès 1847 à cette publication en donnant comme spécimen les livres *Des Vertus* et *Contre les Gnostiques*, se montre fort sévère, pour ne pas dire tout à fait injuste envers son illustre devancier[1], et il s'annonce presque lui-même comme un hardi réformateur; cependant, sauf quelques suppressions et quelques corrections, dont nous ne contesterons pas la convenance, mais qu'il admet dans le texte sans prendre le soin de les justifier, sa réforme nous a paru se borner à changer l'ordre des livres de Plotin et à substituer l'ordre chronologique, qui n'est pas toujours certain et qui d'ailleurs est peu utile ici, à la disposition plus rationnelle que Porphyre avait établie en groupant les livres d'après l'analogie des matières; substitution qui trouble sans profit les habitudes des lecteurs et qui ne peut que rendre plus difficiles à l'avenir les recherches et les renvois.

Pour l'interprétation du texte, nous avons trouvé l'aide la

[1] Voici en effet comment il s'exprime dans sa préface, p. III et IV : « Quamvis egregio instructus librorum mss. apparatu opus esset agressus, ea tamen in illo fuit et græcæ linguæ et artis criticæ imperitia ut pessime rem gessisse communi omnium judicetur sententia quorum est aliquod harum rerum judicium. » Il ne se montre pas plus indulgent envers l'édition de M. Didot, qui, selon

plus puissante dans la traduction de Marsile Ficin, qui est une œuvre excellente. Personne en effet ne pouvait être mieux préparé à comprendre Plotin que le savant Florentin qui avait été élevé dans le culte du Platonisme, et qui avait déjà donné une traduction de Platon à laquelle un intervalle de quatre siècles n'a rien fait perdre de sa valeur. Profondément versé dans la doctrine platonicienne, dont il avait pénétré tous les mystères et qu'il avait tenté lui-même de régénérer, il ne s'est pas astreint à traduire littéralement le mot par le mot : le plus souvent sa traduction est une intelligente paraphrase plutôt qu'un calque servile. En effet, dans les passages difficiles, il ajoute les mots qui sont nécessaires pour rendre intelligible la pensée de l'auteur et atténuer autant que possible les défauts d'un texte dont la concision est souvent énigmatique. Nous avons pris son admirable travail pour base du nôtre. Mais, par suite des défauts inhérents en général à la langue latine, et surtout du peu d'aptitude de cette langue à exprimer avec rigueur les idées philosophiques, la version de Ficin nous laissait encore une tâche fort pénible à remplir : à des expressions vagues, à des phrases amphibologiques, il nous a fallu substituer des termes dont la précision satisfît aux exigences de la science moderne, et des tours conformes au génie d'une langue dont la première loi est la clarté.

Un savant anglais, l'infatigable Th. Taylor, qui avait déjà traduit dans leur intégrité les œuvres de Platon et celles d'Aristote, s'est aussi essayé sur Plotin ; mais ici son courage

lui, « nihil fere discrepat a textus oxoniensis fœditate. » M. Fréd. Creuzer a repoussé vivement, soit dans les *Actes des Savants* de Munich (*Gelehrte Anzeigen*, 1848, nos 22, 23, 25, p. 183, 204 et suiv.), soit dans les *Prolegomena* de l'édition de M. Didot, les attaques que M. Kirchhoff avait dirigées contre lui dès 1847. En outre, M. G.-H. Moser, qui était particulièrement atteint par les critiques relatives au dépouillement des manuscrits, a consacré à la réfutation de ces critiques presque tout le § 7 des mêmes *Prolegomena*.

paraît avoir été vaincu, et, au lieu d'une traduction complète, il s'est borné à donner quelques morceaux choisis [1]. Une telle traduction ne pouvait être que d'un bien faible secours après celle de Ficin; cependant, nous l'avons consultée avec soin, soit pour nous aider à éclaircir certains passages qui étaient restés obscurs, soit pour discuter, lorsque nous ne pouvions l'adopter, l'interprétation proposée par le traducteur anglais. En outre, quelques livres des *Ennéades* ou quelques morceaux détachés ont été traduits soit en français, soit en allemand; nous avons consulté ces traductions partielles quand nous avons pu nous les procurer; dans tous les cas, nous avons eu soin d'en indiquer l'existence.

Nous avons enfin cherché de nouvelles lumières auprès des commentateurs; mais ce genre d'auxiliaires, qui se présentent en foule à ceux qui étudient les grands écrivains de l'antiquité, surtout Platon et Aristote, nous faisait ici presque entièrement défaut. Nous étions réduit aux *Commentaires* ou *Arguments* que Marsile Ficin a placés en tête de plusieurs livres, et aux *Notes* que M. Fréd. Creuzer a jointes à l'édition d'Oxford et qui en remplissent le troisième volume. On devait espérer qu'un philosophe tel que Ficin, qui avait pénétré si avant dans les profondeurs de la philosophie platonicienne, dissiperait facilement toutes les ténèbres; mais ici notre attente a été trompée : l'auteur des commentaires, quand il ne se borne pas à paraphraser le texte, se montre plus préoccupé de discuter les opinions de Plotin et de faire prévaloir les siennes que de porter la lumière sur les points obscurs des *Ennéades*. Les notes de M. Fréd. Creuzer nous ont été d'un plus grand secours. Dans ces notes, le savant éditeur, après avoir donné sur chaque livre des renseignements

[1] *Voy*. ci-après, dans la *Notice bibliographique*, la liste des morceaux traduits par Taylor.

généraux, a essayé de lever les difficultés de détail et a fait de nombreux rapprochements propres à éclaircir les passages obscurs ou du moins à donner satisfaction à la curiosité des amis de l'érudition. Toutefois, ces notes, qui sont plutôt philologiques et critiques qu'exégétiques et philosophiques, laissaient encore au traducteur bien des problèmes à résoudre et bien des obstacles à vaincre. Un annotateur peut en effet choisir son terrain, insister sur les points qui l'intéressent, traiter au long les sujets sur lesquels les matériaux abondent, et passer légèrement sur les difficultés qu'il n'a pas les moyens de surmonter; il peut même les omettre entièrement. Il n'en est pas ainsi du traducteur, qui se voit obligé de lutter corps à corps avec son auteur, d'aborder, sans pouvoir les éluder, les passages les plus difficiles, de proposer une interprétation et de la justifier.

Si nous avons insisté sur les difficultés de notre tâche et sur l'insuffisance des secours qui s'offraient à nous, ce n'est qu'afin d'expliquer et de faire excuser à l'avance les imperfections qu'on pourra rencontrer dans cette traduction et de mieux disposer le lecteur à l'accueillir avec toute l'indulgence dont elle a besoin. On ne s'étonnera pas si, traçant la route à travers des régions âpres et inexplorées, nous n'avons pas réussi du premier coup à en faire disparaître toutes les aspérités et à enlever toutes les pierres du chemin.

Il nous reste maintenant à rendre compte de notre propre travail. Et d'abord, parlons du système de traduction que nous avons dû adopter.

Il y a une différence capitale entre la traduction d'une œuvre littéraire et celle d'une œuvre philosophique, surtout d'une œuvre telle que les *Ennéades*. Dans une œuvre littéraire, on cherche avant tout à conserver l'élégance de l'expression, la grâce des figures, la vivacité des mouvements,

en un mot tout ce qui fait la beauté ou l'agrément du style; dans un ouvrage de science, ce qu'il y a de plus important, c'est de faire connaître toute la pensée de l'auteur et l'on doit par conséquent chercher par-dessus tout une rigoureuse exactitude. C'est la règle que nous nous sommes prescrite, au risque de sacrifier l'agrément. Il nous eût été facile sans doute, au moyen de modifications légères en apparence, de suppressions et d'additions qui eussent pu passer inaperçues, de mieux accommoder notre auteur au goût français et d'en rendre la lecture plus facile; mais, en prétendant corriger Plotin, nous aurions altéré sa pensée et nous ne l'aurions plus fait connaître tel qu'il est[1]. Ce n'est pas que nous ne nous soyons vu souvent dans la nécessité d'ajouter quelques mots pour compléter une phrase que l'auteur avait laissée inachevée, pour prévenir une équivoque ou éclaircir un passage obscur; mais dans tous ces cas, nous avons eu soin de signaler les additions[2]. De même, quand nous avions à rendre quelque terme technique dont le sens ne nous paraissait pas suffisamment fixé ou dont la traduction était contestable, nous avons placé auprès de la version proposée le terme grec lui-même, afin de laisser au lecteur toute liberté de l'interpréter autrement.

Mais, pour un auteur tel que Plotin, il ne pouvait suffire de traduire la lettre : il fallait encore en pénétrer l'esprit et faciliter l'intelligence de la doctrine elle-même.

[1] Nous sommes heureux de nous trouver entièrement d'accord sur ce principe avec les maîtres qui doivent le plus faire autorité en cette matière. « Traduire, dit M. V. Cousin (*De la Métaphysique d'Aristote*, p. 17), c'est reproduire un auteur, non pas tel que nous aurions voulu qu'il fût, soit pour notre goût particulier, soit pour celui de notre siècle, mais rigoureusement tel qu'il a été dans son pays et dans son siècle, sous ses formes réelles, telles que l'histoire les a conservées. » M. Artaud, dans la préface de sa traduction de Sophocle, pose également cette règle et l'étend même aux œuvres littéraires. — [2] Les additions sont toujours placées entre [ ].

Rien n'eût semblé plus propre à atteindre ce but qu'une introduction générale dans laquelle, après avoir fait connaître les antécédents de l'École néoplatonicienne, nous aurions exposé dans son ensemble la doctrine de cette école et discuté la valeur de ses dogmes fondamentaux. Une telle introduction eût assurément pu jeter un grand jour sur les écrits de Plotin. Mais, en la rédigeant, nous n'aurions eu qu'à recommencer, en réussissant moins bien sans doute, ce qui a déjà été fait par les historiens de la philosophie, surtout par les auteurs spéciaux qui ont écrit tout récemment, et avec tant de succès, sur l'histoire de la philosophie alexandrine[1]. Nous avons donc pensé que, pour ce genre de secours, il suffirait de nous référer aux travaux existants, et nous nous sommes assigné une tâche plus modeste, mais qui sera peut-être plus utile, parce qu'elle atteindra plus directement le même but.

Indépendamment des notes placées au bas des pages, dans lesquelles nous nous efforçons de lever toutes les difficultés de détail en discutant les diverses leçons, en expliquant les termes obscurs ou en indiquant d'utiles rapprochements, nous avons donné, à la fin du volume, sous le titre de *Notes et Éclaircissements*, un commentaire étendu sur les divers livres des *Ennéades*, commentaire à la fois historique et philosophique, qui remplit pour chaque livre l'office d'une introduction spéciale. Dans ces commentaires, nous nous sommes efforcé de réunir tout ce qui était propre à éclairer la matière traitée dans chaque livre, soit en exposant la partie de la doctrine générale dont ce livre exi-

[1] Nous avons déjà nommé M. E. Vacherot, auteur d'une *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, couronnée par l'Institut. Nous devons également mentionner ici l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* de M. J. Simon (1845, 2 vol. in-8), et le livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire intitulé *De l'École d'Alexandrie* (1845, in-8). *Voy.* en outre les autres indications données, ci-après, dans la *Notice bibliographique*, p. XLII.

geait la connaissance, soit en expliquant notre auteur par lui-même, soit en recherchant les sources où il avait pu puiser, soit enfin en indiquant les écrivains postérieurs qui se sont inspirés de lui et les divers travaux dont il avait été l'objet. C'est ainsi, pour ne citer que quelques exemples, qu'afin de faire comprendre le Ier livre de la Ire *Ennéade* (*Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?*), qui est l'un des plus obscurs de tout l'ouvrage, parce que, composé le dernier, il suppose la connaissance de tout le système, nous avons fait un exposé rapide, mais complet, des dogmes fondamentaux du Néoplatonisme, et que nous avons ensuite montré tout ce que Plotin avait emprunté sur chaque point aux œuvres de Platon, d'Aristote et aux doctrines stoïciennes;—qu'à l'occasion du livre *De la Nature et de l'Origine des Maux* (*Ennéade* I, livre VIII), nous avons fait voir l'analogie que la doctrine de Plotin offrait, d'une part avec celle de Platon, et de l'autre avec les opinions professées sur le même point par S. Augustin, Bossuet et Leibnitz;—que, pour faciliter l'intelligence du traité *De l'influence des astres* (*Ennéade* II, livre III), nous avons cru utile d'exposer les principes de l'astrologie judiciaire admis chez les anciens; — que, pour expliquer le livre *Contre les Gnostiques* (*Enn.* II, liv. IX), livre si important et si peu compris jusqu'ici, nous avons dû faire d'abord une exposition abrégée de la doctrine de ces sectaires, en recourant pour cela aux sources les plus authentiques, puis rechercher, dans les allusions obscures auxquelles se borne Plotin, les points sur lesquels porte sa critique.

Dans les nombreuses citations que nous avons eu à faire, nous n'avons pas cru pouvoir nous borner, comme c'est l'habitude d'un trop grand nombre d'auteurs, à des indications vagues ou à des citations douteuses et faites de seconde main : nous avons presque toujours pris le soin de reproduire *in extenso* les passages qu'il nous paraissait utile de citer. Agir autrement, se borner à renvoyer le lecteur à des

ouvrages que le plus souvent il n'a pas sous la main, c'eût été le mettre dans l'impossibilité de vérifier les textes, de juger de la justesse de nos rapprochements et par conséquent de la valeur des conclusions que nous en tirions ; c'eût été en un mot l'obliger à croire sur parole ou l'exposer à rester dans le doute. Nous nous sommes surtout attaché, pour l'interprétation des passages obscurs, à puiser nos explications dans notre auteur lui-même : nous avons, dans ce but, multiplié les citations des *Ennéades* et les rapprochements entre les divers passages de cet ouvrage : Plotin est ainsi devenu le meilleur commentateur de ses propres écrits.

Pour ce travail d'interprétation qui, nous osons le croire, ajoutera quelque prix à la traduction, nous avons trouvé de grandes ressources, non-seulement dans l'étude approfondie de notre auteur lui-même et dans les histoires de l'École d'Alexandrie que nous avons déjà citées avec éloge, mais aussi dans quelques ouvrages qui semblaient avoir un rapport moins direct avec notre objet. Nous citerons en première ligne l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* de M. Ravaisson[1] : en exposant les doctrines du Péripatétisme avec une lucidité et une hauteur de vues que personne n'a surpassées, en les suivant à travers les âges et montrant ce qu'en ont fait les écoles qui se sont succédé, M. Ravaisson nous a fourni les moyens de reconnaître combien notre philosophe, que l'on était tenté de prendre pour un Platonicien pur, doit au père du Péripatétisme, et de retrouver dans ses écrits le texte même des nombreux passages qu'il lui a empruntés[2].

[1] Nous regrettons vivement que cet excellent livre ne soit pas achevé et que le savant *Mémoire sur le Stoïcisme*, du même auteur (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXI), n'ait paru que lorsque notre premier volume était presque achevé : nous pourrons du moins mettre ce dernier travail plus à profit dans les volumes suivants. — [2] Dans ses *Meletemata Plotiniana*, p. 35, M. K. Steinhart, avec lequel nous sommes heureux de nous trou-

Nous avons également tiré un grand profit, pour les rapports qui unissent Plotin à Platon, des *Études* si profondes de M. H. Martin *sur le Timée;* pour la filiation qui existe entre certaines idées de Plotin et les doctrines mystiques de l'Orient, du savant ouvrage de M. Franck sur *la Kabbale*, auquel nous avons fait de nombreux emprunts et qui nous a fourni les plus curieux rapprochements[1]. La consciencieuse thèse de M. Chauvet sur les *Théories de l'Entendement humain dans l'antiquité* nous a été utile pour l'étude comparée de la psychologie néoplatonicienne et des psychologies antérieures, et l'*Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, de M. J. Denis, ouvrage récemment couronné par l'Institut, pour l'intelligence et l'appréciation des doctrines morales de Plotin.

La suite des idées et même le but précis de l'auteur n'étant pas toujours facile à saisir dans les *Ennéades*, nous avons encore essayé d'en faciliter l'intelligence en mettant en tête de l'ouvrage des *Sommaires*, qui présentent en raccourci le contenu de chaque livre : en même temps qu'ils serviront de fil conducteur, ces sommaires permettront aux personnes qui ne pourraient lire l'ouvrage dans son entier d'avoir du moins un aperçu des idées de notre auteur.

Nous avons ajouté à tous ces secours deux documents qui nous ont paru précieux pour l'histoire comme pour l'intelligence du Néoplatonisme, et qui tous deux sont dus

ver d'accord sur presque tous les points, a également reconnu les nombreux rapports qui existent entre Plotin et Aristote et a consacré à les démontrer toute sa 2e section, intitulée : *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius*. Il la termine ainsi : « Laboriosi hujus itineris [ad Deum] non minus quam Plato dux Plotino Aristoteles fuit, quem etiam in iis sequitur quæ Platone rectius de diversis et Essentiæ et Unius gradibus et significationibus disputat. »

[1] Le traité *De l'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, du docteur G. Brecher, traduit par M. Isidore Cahen, offre aussi sur ce point d'utiles documents.

au plus fidèle des disciples de Plotin, à Porphyre : la *Vie* du maître et les *Principes de la théorie des intelligibles.*

En même temps qu'elle satisfait à cette curiosité naturelle et légitime qui nous porte à nous enquérir de tout ce qui touche à l'auteur dont nous lisons les écrits, la *Vie de Plotin*, à côté de détails fabuleux qui étaient dans le goût de l'époque et dans l'intérêt du paganisme expirant, mais qui ne peuvent aujourd'hui tromper personne, cette *Vie*, disons-nous, fournit sur son éducation philosophique, sur la direction de son esprit, sur l'ordre et la succession de ses écrits, ainsi que sur l'occasion qui a donné naissance à plusieurs d'entre eux, des détails importants qui peuvent répandre quelque lumière sur ces écrits et aider à en déterminer la valeur relative.

Les *Principes de la théorie des intelligibles* (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά), faible, mais précieux débris des travaux que Porphyre avait consacrés à l'élucidation de l'œuvre de son maître, ne pouvaient être séparés des *Ennéades*, qu'ils paraissent avoir eu pour but de résumer et d'éclaircir à la fois. Complétés, comme ils le sont ici, par divers morceaux de Porphyre lui-même et par des fragments d'Ammonius Saccas et de Numénius, ils pourront jusqu'à un certain point tenir lieu de cette introduction que quelques-uns seraient tentés de regretter.

Enfin, pour qu'aucun genre de secours ne manquât à ceux qui voudraient faire par eux-mêmes une étude approfondie de la philosophie de Plotin, nous avons donné une notice aussi complète qu'il nous a été possible de le faire de tous les travaux dont notre auteur a été l'objet, éditions, traductions, commentaires, dissertations[1].

Dans le choix et la disposition de ces divers matériaux,

[1] On trouvera cette *Notice* à la suite de la préface. Toutefois, nous avons reporté aux notes finales les travaux qui se rapportaient à quelqu'un des livres des *Ennéades* en particulier.

nous avons suivi le même plan que dans notre édition des *Œuvres philosophiques* de Bacon, qui obtint, lorsqu'elle parut, l'approbation des juges les plus compétents [1]. Il nous a semblé que, dans ce nouveau travail plus encore que dans le précédent, nous ne pouvions entourer de trop de secours et éclairer de trop de lumières un auteur dont l'étude et l'intelligence offraient de graves difficultés.

Nous l'avons dit précédemment : nous ne nous proposons pas ici d'examiner et d'apprécier la philosophie alexandrine. Outre que nous craindrions de n'avoir pas une autorité suffisante pour porter un tel jugement, et que d'ailleurs, dans cette appréciation, nous ne pourrions que redire ce qui a déjà été bien dit par d'autres, nous sortirions du modeste rôle que nous avons voulu prendre : car, à la différence de la plupart des traducteurs, qui se font

[1] *Voy.* notamment le *Journal général de l'Instruction publique* des 9 juillet 1835, 10 et 28 janvier 1836. Nous avons été heureux de voir tout récemment encore un des hommes qui par la science et le talent sont le plus en droit de faire autorité, M. Ch. de Rémusat, parler de cette publication dans les termes les plus flatteurs. Qu'il nous soit permis de citer ici ses propres expressions : « Nous suivons, dit-il dans le bel ouvrage qu'il vient de publier sur *Bacon, sa vie, son temps et sa philosophie*, nous suivons l'ordre proposé par M. Bouillet dans son excellente édition des *Œuvres philosophiques de Bacon,* la meilleure de beaucoup jusqu'à présent, au jugement même des auteurs de celle qui se publie en ce moment à Londres, t. I, p. IV. » Déjà M. Spiers, un de nos professeurs les plus distingués, un de ceux qui ont le plus contribué à établir solidement en France, par ses ouvrages comme par son enseignement, l'étude de la langue anglaise, avait porté sur notre travail un jugement non moins favorable dans l'édition spéciale qu'il a donnée des *Essays* de Bacon (Paris, 1851; in-12): « M. Bouillet, dit-il dans sa préface, p. II, a le premier défriché le terrain : les savantes notes qu'il a jointes à son excellente édition des *Œuvres philosophiques* de Bacon m'ont seules servi. Je crois devoir déclarer ici les obligations que j'ai à ces notes. »

les apologistes enthousiastes de leur auteur, nous nous bornons ici aux simples fonctions de rapporteur impartial; nous mettons sous les yeux des amis de la philosophie Plotin tout entier, Plotin tel qu'il est, fournissant à chacun les moyens de l'étudier à loisir, mais laissant à tous la liberté de puiser dans cette étude des motifs pour le juger, des arguments pour le défendre ou même des armes pour le combattre. Toutefois, il nous sera permis de signaler quelques-uns des résultats auxquels nous avons été naturellement conduit, et que nous nous sommes efforcé de faire ressortir dans le cours de ce travail.

I. On est depuis longtemps d'accord pour reconnaître dans l'École d'Alexandrie une école éclectique et pour dire qu'elle s'est attachée à concilier les doctrines des écoles antérieures. Cette vérité historique se trouve confirmée, en ce qui regarde Plotin, par le témoignage formel de Porphyre : « Les doctrines des Stoïciens et des Péripatéticiens, dit-il, sont secrètement mêlées dans ses écrits; la *Métaphysique* d'Aristote y est condensée tout entière... On lisait dans ses conférences les *Commentaires* de Sévérus, de Cronius, de Numénius, de Gaïus, d'Atticus [sur les écrits de Platon]; on y lisait aussi les ouvrages des Péripatéticiens, d'Aspasius, d'Alexandre, d'Adraste, etc. Cependant aucun d'eux ne fixait exclusivement son choix[1]. »

Nous avons voulu aller plus loin : au lieu de nous borner à répéter cette assertion, qu'on avait jusqu'ici admise sur parole, nous avons voulu en donner la démonstration par

[1] *Vie de Plotin*, § 14. *Voy.* aussi sur ce point le fragment d'Hiéroclès et le passage de Boëce cités ci-après, p. XCIV, note. M. Steinhart s'est attaché à montrer combien cet éclectisme de Plotin diffère du grossier syncrétisme reproché à d'autres philosophes : « Plotiniana doctrina, dit-il, recepit quidem multa quæ a Platone atque Aristotele erant proposita, sed in unum redegit corpus et novo junxit vinculo. » *De Dialectica plotiniana*, p. 11, note.

les faits. C'est ce que nous croyons avoir réussi à accomplir en retrouvant et reproduisant le texte même des passages que Plotin avait pu citer ou rappeler, soit pour les discuter, soit pour se les approprier. C'est dans ce but que nous avons donné à nos citations une étendue qui autrement pourrait paraître démesurée. Et nous ne nous sommes pas borné à indiquer les emprunts faits aux philosophes grecs, à Platon, à Aristote, aux Stoïciens; nous croyons avoir aussi retrouvé la trace des doctrines théologiques tirées de l'Orient, et nous avons montré par de nombreuses citations l'analogie frappante qu'offrent certains passages de Plotin avec les ouvrages du Juif Philon et les livres de la Kabbale.

II. Après avoir beaucoup exalté la philosophie alexandrine, on s'est pris à la déprécier outre mesure, et, faute de la comprendre ou même de l'étudier, on l'a déclarée inintelligible et indigne de toute étude. Nous pensons que la lecture des *Ennéades* mêmes et des documents qui les accompagnent ici suffira pour dissiper bien des préventions.

Quelque opinion que l'on doive professer sur le fond de la doctrine, on reconnaîtra facilement que la philosophie de Plotin a une originalité, une élévation qui lui assurent un intérêt propre et qui en font un objet digne des études les plus sérieuses. Pour peu que l'on soit familiarisé avec la philosophie grecque, on reconnaîtra également que, sauf les difficultés qui tiennent à la négligence de la rédaction[1], les écrits de Plotin n'offrent rien de plus obscur pour la doctrine que ceux de ses devanciers, d'Aristote surtout; que souvent même ils peuvent servir à les éclaircir, comme nous l'avons montré pour plusieurs passages de la *Métaphysique* ou du *Timée*. Et pour le style même, on reconnaîtra encore que ce style tant accusé n'est réellement pas sans mérite.

[1] Sur la manière de rédiger de Plotin, *Voy.* ci-après sa *Vie* par Porphyre, § 8, p. 10 et 11.

Souvent en effet il brille d'éclairs inattendus. En outre, variant selon les sujets traités, il se modèle pour ainsi dire sur celui des auteurs avec lesquels notre philosophe est successivement en contact. Si, comme cela a lieu le plus souvent, Plotin essaie d'expliquer quelqu'un des points obscurs du *Timée*, ou s'il discute les principes abstraits de la *Métaphysique* [1], il a une diction serrée, sévère, didactique, comme celle d'Aristote, et il semble alors n'avoir pour but que de résumer, avec la plus grande brièveté possible, les arguments qu'il avait développés dans ses leçons. S'il commente quelqu'une des théories exposées d'une façon si brillante par Platon dans le *Phèdre*, le *Phédon* ou le *Banquet* [2], il en reproduit les expressions vives et élégantes et se relâche un peu de sa concision habituelle. Si enfin, s'inspirant des grandes idées de la sagesse orientale sur la divinité, et s'élevant au-dessus de toutes les choses terrestres, il décrit, avec l'enthousiasme d'un prophète absorbé par la méditation ou éclairé d'en haut, la genèse des êtres sensibles et des êtres intelligibles, alors il compose un de ces magnifiques morceaux dont saint Basile ornait ses homélies [3] et dont Synésius transportait les conceptions dans ses hymnes aussi bien que dans ses traités philosophiques [4].

On reconnaîtra enfin, à l'aide des documents réunis dans cet ouvrage, que cette philosophie aujourd'hui si dédaignée a joué en son temps le rôle le plus important, qu'elle a

[1] *Voy.* le liv. IV de la IIe *Ennéade*. — [2] *Voy.* le liv. VI de la Ire *Ennéade* (du Beau). — [3] Dans un écrit intitulé : *Oratio de Spiritu sancto*, qui se trouve à la fin du livre V de l'ouvrage *Contra Eunomium*, saint Basile a inséré littéralement un morceau étendu de Plotin sur l'Ame du monde (*Enn.* V, liv. I, § 2), se contentant de remplacer le nom d'*Ame du monde* par celui d'*Esprit-Saint*. — [4] *Voy.* le traité de Synésius *Sur la Providence*, où se trouvent en grande partie reproduites les idées exprimées par Plotin sur le même sujet dans le Ier livre de la IIIe *Ennéade*. *Voy.* aussi M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle*.

excité l'enthousiasme des contemporains et des siècles voisins. Longin, le plus grand critique de l'époque assurément et peut-être de l'antiquité tout entière, recherche avec empressement les livres de Plotin, se déclare ouvertement son admirateur, et, tout en faisant de prudentes réserves au sujet de quelques-unes de ses opinions, il loue son style serré et plein de force, ainsi que la disposition vraiment philosophique de ses dissertations, et il met ses écrits à la tête de ceux que doivent lire les amis de la vérité. « Plotin, ajoute-t-il, a expliqué les doctrines de Pythagore et de Platon plus clairement que ceux qui l'ont précédé : ni Numénius, ni Cronius, ni Modératus, ni Thrasyllus n'approchent de lui quand ils traitent les mêmes matières[1]. » Les écrivains postérieurs ne parlent également de lui qu'avec l'expression de l'admiration : ils l'appellent *le grand Plotin*[2], comme ils appelaient Platon *le divin Platon;* ils voient même en lui une incarnation de Platon, un Platon ressuscité. Porphyre, sur la foi d'un prétendu oracle qu'il cite et commente, le met au rang des *génies*, êtres supérieurs à l'humanité, et le place dans le séjour des bienheureux, à côté de Minos, de Rhadamanthe et d'Éaque, de Pythagore et de Platon[3]. Bientôt on en fait un Dieu, on lui dresse des autels : Eunape, qui écrivait deux siècles après Plotin, dit, au début de la notice qu'il lui consacre, que ses autels étaient encore fumants[4].

III. Cette espèce d'apothéose décernée à Plotin, et le souvenir de la lutte si vive que plusieurs des Alexandrins soutinrent contre le christianisme naissant, pourraient faire croire que notre philosophe doit être rangé parmi les enne-

[1] *Voy.* ci-après, dans la *Vie de Plotin* par Porphyre, § 19 et 20, deux *Lettres* de Longin sur Plotin. — [2] *Voy.* entre autres les passages cités p. 388, 448, 452. — [3] *Voy.* la *Vie de Plotin,* § 22 et 23. — [4] *Voy.* cette notice à la fin de ce vol., p. 316. *Voy.* aussi Lactance, *Adversus Gentes*, II, 2.

mis de la religion nouvelle. Ce serait là encore une erreur, que l'étude des *Ennéades*, aussi bien que celle de l'histoire de cette époque, viendrait facilement détruire.

Il est vrai qu'après Plotin, l'École d'Alexandrie, Porphyre à sa tête, se signala par son acharnement contre le christianisme ; mais il serait injuste d'envelopper notre philosophe dans l'accusation justement portée contre ses successeurs. Ce n'est que longtemps après la mort de son maître que Porphyre engagea cette polémique qui a rendu son nom si fameux. Quant à Plotin, on ne trouve pas dans ses écrits une seule ligne qui soit dirigée contre les Chrétiens (car nous avons prouvé que le livre *Contre les Gnostiques* ne les concerne en rien[1]), pas plus qu'on ne trouve dans sa vie, écrite par Porphyre lui-même, un seul acte qui leur soit hostile. Bien plus, ce philosophe n'est cité par les Pères qu'avec une estime presque égale à celle que professaient pour lui les écrivains païens. Saint Augustin qui, de même que ces derniers, lui décerne le nom de *grand*[2], croit trouver en lui un autre Platon : « Cette voix de Platon, dit-il, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, tellement semblable à lui que l'un semble ressuscité dans l'autre[3]. » En plusieurs endroits, notamment dans la démonstration de la Providence, le même Père s'appuie de l'autorité de Plotin[4]. D'autres Pères de l'Église, qui n'ont pas une autorité moindre, le citent également avec honneur ou même lui font des emprunts importants[5]. Du reste, cette affinité du Platonisme avec le Christianisme était reconnue universellement dans les premiers siècles, et les propaga-

[1] *Voy.* les *Notes* sur le livre IX de la IIe Ennéade, *contre les Gnostiques.* — [2] « Ce grand platonicien, etc. » Voir le passage entier, p. 263 de ce volume, note. — [3] *Contra Academicos*, III, 41. *Voy.* le texte de ce passage p. 493 de ce vol., note 4. — [4] *Voy.* ce passage cité ci-après, p. 304. — [5] *Voy.* ci-dessus, p. XXVIII, et ci-après, p. XXXII.

teurs les plus zélés de la religion s'accordaient pour voir dans les Platoniciens des auxiliaires utiles et presque des frères, bien plutôt que des adversaires. Saint Augustin ne trouve que peu de chose à changer dans leurs dogmes et dans leurs expressions pour en faire des Chrétiens[1]. Et, en effet, plusieurs des premiers Pères et des plus zélés Confesseurs de la foi, saint Justin, Athénagore, Clément d'Alexandrie étaient, on le sait, des Platoniciens convertis. Cette affinité était encore au XVe siècle hors de toute contestation, si bien que le premier éditeur du texte grec de Plotin, Pierre Perna, la présente dans la Préface de son édition comme le principal motif qui doive lui concilier la faveur du public : en éditant Plotin, il croit servir les intérêts de la religion[2].

IV. Nous avons déjà dit quelle lumière les écrits de Plotin peuvent jeter sur l'étude des philosophes qui l'avaient précédé, notamment de Platon et d'Aristote[3]; nous pouvons ajouter maintenant que, par suite de cette importance si grande que tous, chrétiens comme païens, accordaient à ses doctrines, la connaissance en est devenue plus nécessaire encore pour la parfaite intelligence des écrivains posté-

[1] « Si hanc vitam illi viri (Platon et les Platoniciens) nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto cujus auctoritate facilius consuleretur hominibus, et, paucis mutatis verbis et sententiis, Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fuerunt. » (*De vera Religione*, 12.) Dans ses *Confessions*, S. Augustin va plus loin encore et il nous apprend (VII, 9) que ce sont les ouvrages des Platoniciens qui lui ont fait comprendre et admettre la doctrine chrétienne du *Verbe*. *Voy.* ce passage cité ci-après, page 530, note. — [2] « Si, quod quidam inquit, Platonici, paucis immutatis, Christiani fieri possunt, Plotinus certe, qui multo accuratius et diligentius dogmata platonica et scrutatus est et interpretatus, primum inter hosce locum meruerit, quum non minus θείου appellatione dignus videatur quam Plato olim.... Philosophiam ejus, a divina auctoritate alienam, theologiæ subancillari cogamus. — [3] *Voy.* ci-dessus, p. VII, VIII et XXII.

rieurs. Et cela est vrai, non-seulement pour les philosophes qui ont continué son école ou commenté ses écrits, tels que Porphyre et Proclus, mais aussi pour des auteurs qui ne sont pas des philosophes de profession. Nous citerons en exemple le littérateur Macrobe. Dans ses *Saturnales*, et surtout dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion*, cet écrivain cite en plusieurs endroits Plotin [1], mais plus souvent encore il lui fait des emprunts dont il n'indique pas la source, ou bien il applique les doctrines du maître en les incorporant intimement à son œuvre. Cette œuvre reste nécessairement obscure, inintelligible même, pour qui n'en a pas la clé, c'est-à-dire pour qui n'a pas présentes les théories néoplatoniciennes : aussi Macrobe a-t-il fait jusqu'ici le désespoir des commentateurs et des traducteurs. Nous nous sommes, par ce motif, attaché à signaler tous les points de contact que nous avons pu saisir entre les écrits de cet auteur et ceux de Plotin : nous croyons avoir ainsi préparé la voie à une interprétation plus intelligente et plus profonde de ces écrits.

La connaissance des *Ennéades* ne sera pas moins utile pour l'intelligence des écrivains chrétiens. Par suite de cette affinité que nous signalions tout à l'heure entre le Platonisme et le Christianisme, plusieurs des Pères de l'Église ont fait à Plotin de nombreux emprunts : ces emprunts sont si fréquents dans saint Basile, dans saint Grégoire de Nysse, etc., qu'on a pu en faire de curieux recueils[2]. Eusèbe[3], saint

[1] *Voy.* notamment les morceaux cités p. 322, 362, 368, 384, 386, 401-403, 440-443, 447, 451, 454, 459-461, 478-480. — [2] A. Jahn, savant philologue de Berne, a publié en 1838 une curieuse brochure intitulée : *Basilius magnus Plotinizans*, dans laquelle il a recueilli et mis en parallèle un assez grand nombre de passages identiques de Plotin et de saint Basile (Voir notamment le morceau indiqué ci-dessus, p. XXVIII, note 3). Déjà, en 1820, Engelhardt avait publié à Erlangen une dissertation *De Dionysio Areopagita Plotinizante*. — [3] *Préparation évangélique*, liv. XI, 17 ; XV, 10, 22.

Cyrille[1] ont également mis plus d'une fois notre philosophe à contribution. Au moyen âge, les plus graves docteurs de la Scolastique, Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin, en étudiant et en discutant les écrits péripatéticiens des philosophes arabes et juifs, étudient et discutent bien souvent les doctrines de Plotin lui-même, alliées à celles d'Aristote par plusieurs de ces philosophes, notamment par le célèbre Ibn-Gebirol, vulgairement connu sous le nom d'Avicebron[2]. C'est ce qui explique encore les traces d'idées néoplatoniciennes qu'on retrouve dans les écrits de Dante[3]. Enfin, sans parler de Marsile Ficin, qui tenta de faire revivre le Néoplatonisme au XV[e] siècle, l'influence de cette philosophie s'est étendue si loin qu'elle s'est fait sentir jusque dans les ouvrages des écrivains les plus éminents des temps modernes, dans ceux de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche, de Leibnitz[4]. Ce n'est pas que tous ces auteurs aient eu sous les yeux les écrits mêmes de Plotin ou de ses disciples; mais, nourris comme ils l'étaient de la lecture des Pères de l'Église, dont plusieurs étaient platoniciens, et dont quelques-uns, comme on l'a vu, avaient fait à Plotin des emprunts directs, familiarisés d'ailleurs avec la théologie scolastique dans laquelle avait passé et s'était pour ainsi dire incorporée une grande partie des doctrines néoplatoniciennes, ils reproduisaient, même à leur insu, ces doctrines, dont le plus souvent ils ne soupçonnaient pas la source.

En résumé, détermination plus précise du véritable caractère de l'École néoplatonicienne et indication des sour-

[1] *Contre Julien*, liv. V, p. 145, liv. VIII, p. 273-280. — [2] *Voy.* dans les *Mélanges de* [illegible] *et arabe* de M. S. Munk, le [illegible] de la *Source* [illegible] birol reproduit presque littérale-ment plus [illegible] *Voy.* encore, dans l'[illegible] de *l'École d* [illegible] erot (t. III, p. 86), l'analyse de la [illegible] *Causes.* — [3] *Voy.* p. [illegible] [illegible] *Notes sur les livres* [illegible]

ces où elle a puisé, reconnaissance de la valeur propre attribuée à Plotin par les anciens et de son importance historique, appréciation plus exacte de ses rapports avec le Christianisme, utilité de la connaissance de ses doctrines et de ses écrits pour l'intelligence des philosophes antérieurs et des écrivains postérieurs, soit païens, soit chrétiens, tels sont quelques-uns des résultats auxquels conduit l'étude des *Ennéades* et des documents que nous avons recueillis. Ce sont là, on l'avouera, des motifs qui par eux seuls, et indépendamment même de ceux que nous avons exposés dès le début, suffiraient à prouver combien il était nécessaire de remettre en lumière un ouvrage trop longtemps oublié ou dédaigné.

Nous serions ingrat si nous terminions cette préface sans dire tout ce que nous devons à un jeune professeur aussi savant que modeste, à M. Eugène Lévêque. Associé dès l'origine à notre pensée, il nous a secondé dans l'exécution avec un zèle, une constance, qui ne se sont jamais démentis. Nous ne craignons pas de le dire : si cette œuvre, depuis si longtemps entreprise et si souvent ajournée, a pu voir enfin le jour, c'est surtout à son assistance que nous le devons. Combien de doutes ne nous a-t-il pas aidé à lever ! Combien de recherches ne nous a-t-il pas épargnées ! Nous sommes heureux de pouvoir lui donner ici un témoignage public de notre haute estime pour ses talents et son instruction solide, ainsi que de notre affection et de notre gratitude [1].

En revenant, après une longue interruption, aux études

[1] C'est à M. Lévêque que nous devons particulièrement la traduction des Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ de Porphyre (*Principes de la théorie des intelligibles*), ainsi que celle des divers fragments qui complètent cet opuscule.

philosophiques, qui ont toujours été nos études de prédilection, et en publiant un ouvrage d'un genre aussi sévère que celui-ci, nous n'espérons pas qu'une telle publication puisse recevoir le même accueil que les ouvrages usuels que nous avons précédemment composés pour l'instruction de la jeunesse et qui, nous croyons pouvoir le dire, ont acquis à notre nom quelque popularité. Bien que nous nous soyons efforcé d'apporter dans ce nouveau travail les qualités qu'on a bien voulu reconnaître dans les précédents et qui ont sans doute contribué à leur succès, la patience dans les recherches et un respect religieux de l'exactitude, nous comprenons que cette œuvre, qui s'adresse à un tout autre public, ne doive trouver qu'un bien petit nombre de lecteurs. Mais, n'ayant eu d'autre but ici que de servir la science et de contribuer pour notre faible part à son avancement en comblant une regrettable lacune, nous nous estimerons suffisamment récompensé si justice est rendue à nos efforts par les juges compétents, et si notre traduction des *Ennéades* peut obtenir leur suffrage, comme l'a précédemment obtenu notre travail sur les *Œuvres philosophiques* de Bacon.

Paris, le 15 août 1857.

FIN DE LA PRÉFACE.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

I. ÉDITIONS.

ÉDITIONS MANUSCRITES, DONNÉES DANS L'ANTIQUITÉ.

Porphyre, disciple de Plotin, a recueilli et révisé tous les écrits de son maitre. Il les a distribués en six parties, qu'il a appelées *Ennéades* (*Neuvaines*) parce qu'elles comprennent chacune *neuf* livres[1]. C'est son édition que nous possédons aujourd'hui.

Un autre disciple de Plotin, Eustochius[2], avait également fait un recueil de ses écrits, dont la distribution différait en quelques points de celle de Porphyre. Cette édition ne nous est pas parvenue. Cependant, elle paraît avoir été sous les yeux des copistes qui ont exécuté les manuscrits existant aujourd'hui : car on lit dans trois manuscrits la scolie suivante sur le livre IV de l'*Ennéade* IV (p. 423, A, de l'édition de Bâle ; t. II, p. 786 de l'éd. de Creuzer) : « Ici s'arrête dans le recueil d'Eustochius le second livre [des *Doutes sur l'Ame*]; mais dans le recueil de Porphyre, ce qui suit est joint au second livre. » Cette scolie témoigne de différences dans la division et la distribution des écrits. Il y avait aussi des différences pour la rédaction entre l'édition d'Eustochius et celle de Porphyre. En effet, M. Creuzer a prouvé que le livre IX de l'*Ennéade* I (*Du Suicide*) dut être primitivement plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui[3]. De plus, Eusèbe, dans sa *Préparation évangélique* (XV, 10), cite un morceau

[1] *Voy.* ci-après *Vie de Plotin*, § 24; p. 28-32 de ce volume. — [2] Sur Eustochius et sur les rapports qu'il eut avec Plotin, *Voy.* p. 2-3. — [3] *Voy.* notre note sur ce livre, p. 439. Dans les *Prolégomènes* de l'édition de Plotin publiée par M. A.-F. Didot, M. Fr. Creuzer dit à ce sujet (p. XXI) : « Discrepasse Eustochianam et Porphyrianam recensiones aliis in rebus, et quidem gravioribus, maximo argumento est libellus, sive potius fragmentum, *De Eductione animæ e corpore:* sic enim contractum vel potius detruncatum comparet in nostris *Enneadibus*, ut in editionibus unius tantum paginæ spatium expleat, quum tamen in Plotiniano exemplo justi libri formam habuerit; in quo philosophus copiose, ut solebat, hoc universum argumentum exhau-

étendu de Plotin qui paraît appartenir au livre II de l'*Ennéade* IV et qui ne se trouve pas dans l'édition de Porphyre[1].

ÉDITIONS TYPOGRAPHIQUES.

Éditions complètes.

La 1re édition imprimée du texte grec de Plotin a paru à Bâle, en 1580, avec la traduction latine de Marsile Ficin, qui avait déjà paru près de cent ans auparavant (*Voy.* ci-après, p. XL, en tête des traductions). Cette édition est due à un imprimeur de Bâle, Pierre Perna. Elle porte pour titre :

Plotini platonici operum omnium philosophicorum libri LIV, nunc primum græce editi, cum latina Marsili Ficini interpretatione et commentariis ; Basileæ, 1580, in-folio.

Cette édition avait été faite d'après quatre manuscrits que l'éditeur mentionne en ces termes dans sa Préface : « Plotinum.... quatuor græcorum exemplarium manuscriptorum, trium quidem italicorum, quarti vero Jo. Sambuci Tirnaviensis, Cæsaris historici... fide ac subsidio, sua nunc lingua loquentem et auctiorem et emendatiorem dare voluimus. »

Quelques exemplaires de cette édition ont été rajeunis par un nouveau frontispice, avec la date de 1615 et un titre pompeux ainsi conçu :

Plotini Platonicorum coryphæi, opera quæ exstant, omnia, per celeberrimum illum Marsilium Ficinum Florentinum ex antiquissimis codicibus latine translata et eruditissimis commentariis illus-

serat. Docent Excerpta, quæ inde nuper lucrati sumus, quum ex Olympiodoro, tum ex Davide. Unde constat eo in libro non solum Stoïcorum disputationes super hac quæstione expositas fuisse, verum etiam exempla allata ex poetis et ex historia fabulari; quæ paulo accuratius persecutus sum in loco commemorato Actorum Monacensium (*Münchner gelehrte Anzeigen*, 1848, n. 22, 23, 25, p. 183, 204, etc.). Sur les autres traces des différences qui existaient entre l'édition de Porphyre et celle d'Eustochius, on peut encore consulter Fabricius, *Bibliotheca græca*, p. 696, éd. Harles.

[1] *Voy.* l'édition de Creuzer, t. II, p. 674. Pour être juste à l'égard de l'édition de Porphyre, il faut ajouter qu'Eusèbe lui-même et beaucoup d'autres écrivains citent de Plotin un grand nombre de passages dont le texte est tout à fait conforme à celui que nous possédons. On trouvera toutes ces citations dans les *Notes et Éclaircissements* relatifs à chaque livre.

trata, cum indice copiosissimo. Basileæ, impensis Ludovici regis, 1615, fol.

En 1835, après un intervalle de plus de deux cent cinquante ans, M. Fr. Creuzer donna une nouvelle édition de Plotin, dont le texte avait été collationné sur un grand nombre de manuscrits nouveaux. Cette édition, exécutée magnifiquement, est restée la base de tous les travaux postérieurs. En voici le titre intégral :

ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΑΠΑΝΤΑ. — *Plotini opera omnia,* Porphyrii liber *De Vita Plotini,* cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata. — Annotationem in unum librum Plotini [libr. I Enn. I] et in Porphyrium addidit Daniel Wyttenbach. Apparatum criticum disposuit, indices concinnavit G. H. Moser, ph. dr., gymnasii ulmensis rector. — Ad fidem codicum mss., et in novæ recensionis modum, græca latinaque emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes explicandis rebus ac verbis; itemque Nicephori Nathanaelis *Antitheticum* adversus Plotinum, et Dialogum græci scriptoris anonymi ineditum *De Anima*, adjecit Fridericus Creuzer, Dr. litterarum græcarum et latinarum, doctrinarumque antiquitatis in Academia Heidelbergensi professor. Oxonii, e typographeo academico, MDCCCXXXV, 3 vol. in-4°.

Le texte et la traduction remplissent les deux premiers volumes de cette édition ; le troisième contient les notes et les index.

On trouve en tête du premier volume (p. XLII), sous le titre d'*Index apparatus critici quo in adornanda Plotini editione usi sumus*, une énumération et une description des manuscrits consultés. On peut y ajouter les précieux détails que contient sur quelques autres manuscrits la note I (p. XXXVII) des *Prolegomena* de cette même édition.

En 1855, M. A.-F. Didot a publié dans sa Bibliothèque des écrivains grecs, gr. in-8° à deux colonnes, les *Œuvres de Plotin*, avec quelques ouvrages accessoires, sous ce titre :

ΠΛΩΤΙΝΟΣ. — *Plotini Enneades*, cum Marsili Ficini interpretatione castigata, iterum ediderunt Fridericus Creuzer et Georgius Henricus Moser. Primum accedunt *Porphyrii* et *Procli Institutiones*, et *Prisciani philosophi Solutiones*, quas e codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner ; Parisiis, editore Ambrosio Firmin Didot, MDCCCLV.

Sauf les additions annoncées dans le titre, cette édition, qui a été surtout dirigée par M. Dübner, n'est guères qu'une reproduction de la précédente. On lit en tête une lettre de M. Fr. Creuzer à

M. A.-F. Didot, ainsi que des *Prolegomena,* nouveaux en partie[1].

Dans l'année 1856, M. Kirchhoff, qui déjà avait donné à part comme spécimen les livres de Plotin *De Virtutibus* et *Adversus Gnosticos* (Berlin, 1847, in-4°), a fait paraître à Leipsick, en deux volumes in-12, dans la collection de B.-G. Teubner, une édition du texte grec des *Ennéades* (sans traduction latine), sous ce titre :

Plotini opera recognovit Adolphus Kirchhoff.

Malgré la prétention qu'affiche l'auteur de corriger toutes les erreurs dans lesquelles il accuse ses prédécesseurs d'être tombés, la seule amélioration peut-être qu'il ait réalisée se borne à la ponctuation, qui est souvent fautive dans l'édition de Creuzer. Nous ne saurions en effet regarder comme un mérite bien important le retranchement de quelques mots supprimés arbitrairement çà et là, sous prétexte de réformer le texte grec. D'un autre côté, nous regrettons que M. Kirchhoff ait cru devoir abandonner l'ordre dans lequel Porphyre avait rangé les livres de Plotin, ordre vraiment rationnel et suivi jusqu'ici par tous les éditeurs, et que, sans motif plausible, il y ait substitué l'ordre chronologique, qui jette la confusion la plus étrange dans la classification des matières et rend fort difficiles les recherches qu'on peut avoir à faire pour retrouver dans cette nouvelle édition les passages cités par les écrivains antérieurs, qui tous se réfèrent à l'ordre adopté jusqu'ici dans les éditions de Plotin.

En résumé, malgré les imperfections de l'édition publiée à Oxford par Creuzer, imperfections qui tiennent surtout aux fautes de ponctuation et qui s'expliquent en grande partie par l'éloignement de l'auteur, c'est encore l'édition la plus complète et la plus utile, parce qu'elle contient les variantes des manuscrits et qu'elle permet ainsi au lecteur de choisir les leçons les plus satisfaisantes pour le sens.

Éditions partielles.

Nous avons eu soin de mentionner les éditions partielles des livres de Plotin, assez peu nombreuses d'ailleurs, à l'occasion de chacun des livres auxquels ces éditions se rapportent. Nous n'avons donc, pour éviter un double emploi, qu'à nous référer à la mention que nous en avons faite en tête de la note consacrée à chacun des livres à la fin du volume.

[1] Voy. ci-dessus, p. XIII-XV, ce qui a été dit de ces deux éditions de M. Creuzer.

II. TRADUCTIONS.

TRADUCTIONS COMPLÈTES.

Traduction latine.

Plotini opera omnia, e græco in latinum translata a Marsilio Ficino. Florentiæ, MCCCCLXXXXII, in-fol.

Cette traduction, qui n'était pas accompagnée du texte grec, a été réimprimée, toujours sans texte, en 1540, Saligniaci, apud Jo. Soterem, fol., et en 1559, Basileæ, ap. Pet. Pernam, fol. Elle a été reproduite avec le texte grec dans les éditions postérieures, sauf celle de M. Kirchhoff.

Traduction française.

La traduction que nous publions aujourd'hui, et qui se compose de 3 volumes in-8°, est jusqu'ici la seule qui ait paru.

TRADUCTIONS PARTIELLES.

Traductions en anglais.

Plotinus on the Beautiful, translated by Thomas Taylor; London, 1787, in-12.

Five books of Plotinus, viz on Felicity, on the nature and origin of Evil, on Providence, on Nature, Contemplation and the One, and on the Descent of the soul, with an introduction; by Thomas Taylor; London, 1794, in-8°.

Select works of Plotinus, the great Restorer of the philosophy of Plato, and Extracts from the Treatise of Synesius on Providence; translated from the greek, with an introduction containing the substance of Porphyry's Life of Plotinus, by Thomas Taylor; London, 1817, in-8°.

Les livres traduits dans ce dernier recueil sont au nombre de quinze : *Des Vertus* (Enn. I, II), *De la Dialectique* (I, III), *De la Matière* (II, IV), *Contre les Gnostiques* (II, IX), *De l'Impassibilité des choses incorporelles* (III, VI), *De l'Éternité et du Temps* (III, VII), *De l'Immortalité de l'Ame* (IV, VII), *Des trois Hypostases* (V, I), *De l'Intelligence, des Idées et de l'Être* (V, IX), *De l'Essence de*

l'Ame (IV, II), *Doutes sur l'Ame* (IV, III), *De la Génération et de l'Ordre des choses qui sont après le Premier* (V, II), *Des Substances intellectuelles et du Principe qui leur est supérieur* (V, III); *Le Principe qui est supérieur à l'Être ne pense pas* (V, VI); *Du Bien et de l'Un* (VI, IX). Taylor avait traduit encore quelques autres morceaux, notamment les livres IV et V de la VI[e] *Ennéade*, au sujet de chacun desquels Creuzer s'exprime ainsi, t. III, p. 359, 363: « Anglice vertit hunc librum Taylor, quem manu scriptum ad me transmisit cum annotationibus vir humanissimus; » mais il n'est pas à notre connaissance que cette traduction ait jamais vu le jour.

Traduction en allemand.

Die Enneaden des Plotinus, ubersetz, mit anmerkurgen, von J.-G.-V. Engelhardt. Erlangen, 1820-1823, 2 abtheil., in-8°.

Cette publication ne contient que la I[re] *Ennéade*. Il ne paraît pas que le traducteur ait poussé plus loin l'entreprise.

Traduction en italien.

Dans la notice consacrée à Salvini par la Biographie universelle, nous trouvons l'indication de deux livres de Plotin traduits par ce savant et insérés dans ses *Discorsi academici* publiés en 1733; mais on n'indique pas à quelle partie des *Ennéades* se rapportent ces morceaux.

Traductions en français.

Il n'a été traduit en français que quelques morceaux détachés, dont le plus important est le Traité du Beau (*Ennéade* I, liv. VI), qui a trouvé deux traducteurs, d'abord M. le professeur Anquetil, puis M. Barthélemy Saint-Hilaire. (*Voy.* ci-après, p. 421.)

Nous avons eu soin d'indiquer, en tête des notes finales consacrées à chaque livre, toutes les traductions partielles qui avaient pu venir à notre connaissance.

III. TRAVAUX RELATIFS A PLOTIN.

Travaux généraux sur l'histoire de la philosophie.

La philosophie de Plotin occupe une grande place dans toutes les histoires de la philosophie, notamment dans celles de Brucker (vol. II, p. 228 et suiv.), de Tiedemann (*Geist der Speculativen philosophie*, t. III, p. 281 et suiv.), de Tennemann (t. VI, p. 166 et suiv.), de M. de Gérando (t. III, ch. XXI), et de Ritter (liv. XIII, ch. I; t. IV, p. 437-512 de la trad. de M. C.-J. Tissot). Elle est exposée avec détail, et avec une entière intelligence du sujet, dans l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* de M. Jules Simon (Paris, 1845, 2 vol. in-8°), où elle occupe tout le livre II (vol. I, p. 199-599), dans l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* de M. Fr. Ravaisson (Paris, 1846; t. II, p. 380-467), où les principes fondamentaux du système de Plotin sont expliqués avec une grande hauteur de vues, et surtout dans l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie* de M. E. Vacherot (Paris, 1846-51, 3 vol. in-8°) : l'exposition remplit tout le Ier livre de la IIe partie de cet ouvrage et la critique occupe une bonne partie du 3e volume.

On trouve un résumé fort exact du système de Plotin dans le *Manuel de l'histoire de la philosophie* de Tennemann (1re partie, § 203-215) et une rapide esquisse de la philosophie néoplatonicienne dans le *Cours d'histoire de la philosophie* de M. Cousin (Cours de 1829, t. I, p. 316 et suiv.), où elle est jugée avec autant de fermeté que de profondeur.

Travaux spéciaux sur Plotin.

Les uns se rapportent à la personne de Plotin, les autres à l'ensemble de sa doctrine ou à quelques points seulement.

La vie de Plotin a été écrite dans l'antiquité par Porphyre, son disciple, et résumée par Eunape et par Suidas : nous avons réuni ces documents dans ce volume[1].

Bayle, dans son *Dictionnaire historique*, Fabricius, dans sa *Bibliotheca græca* (t. V, p. 691-701), Daunou, dans la *Biographie universelle*, M. Franck, dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, M. K. Steinhart, dans l'*Encyclopædie der classichen Alterthumwissenschaft* de Pauly, ont consacré à Plotin des articles qui sont remarquables à des titres divers, et qui embrassent à la fois la vie de l'homme et la doctrine du philosophe.

La doctrine de Plotin paraît avoir été chez les anciens l'objet de

[1] *Voy.* ci-après p. 1, 316 et 317.

travaux dont quelques-uns seulement nous sont connus. Porphyre et Proclus l'avaient commentée. Les Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ de Porphyre, que l'on trouvera traduits ci-après sous le titre de *Principes de la théorie des intelligibles*, sont des débris de ses commentaires. Les *Commentaires* (ὑπομνήματα) de Proclus sur les *Ennéades* sont cités par David l'Arménien, par Damascius et quelques autres. Peut-être l'ouvrage de Proclus intitulé Στοιχείωσις θεολογική (*Institutio theologica*) faisait-il partie, comme l'a supposé Tennemann (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3e éd., § 220), des commentaires qu'avait consacrés à Plotin l'illustre commentateur de Platon. C'était du moins un abrégé de la théologie néoplatonicienne, abrégé éminemment propre à faire comprendre les parties les plus élevées de la doctrine de Plotin; et, par cette raison, il a été à juste titre placé en tête de l'édition des *Ennéades* qu'a publiée M. A.-F. Didot.

Parmi les autres ouvrages grecs relatifs à Plotin, nous citerons encore un traité inédit de George Scholarius sur la *Concordance d'Aristote et de Plotin relativement à la question du Bonheur* (Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν); un traité d'un certain Nicéphore Chumnus ou Nathanaël, intitulé: *Réfutation de la doctrine de Plotin sur l'Ame* (Ἀντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον περὶ ψυχῆς), imprimé pour la première fois par Fr. Creuzer à la suite de son édition du livre de Plotin *De Pulchritudine* et reproduit dans l'édition d'Oxford, 1835; un *Dialogue* d'un anonyme *Sur l'Ame*, publié également dans l'édition d'Oxford; une *Réfutation de la doctrine de Plotin sur les Catégories*, de Dexippe, disciple de Jamblique, ouvrage grec, en forme de dialogues, qui n'est connu jusqu'ici que par la traduction latine donnée par J.-B. Felicianus, Venise, 1546, et Paris, 1549, sous le titre de *Quæstionum in Categorias libri tres*.

A l'époque de la renaissance, Marsile Ficin a composé sur Plotin des *Commentaires*, qui sont incorporés dans sa traduction et placés en tête des livres auxquels ils se rapportent. En outre, dans sa *Théologie platonicienne* (*Theologiæ platonicæ de immortalitate animorum libri XVIII*, in-f°, Florentiæ, MCCCCLXXXII), il a résumé le système de Plotin avec beaucoup d'ordre, de clarté et de précision. On y trouve une exposition substantielle des doctrines contenues dans les *Ennéades*[1].

[1] Pour l'appréciation de la *Théologie platonicienne* de Ficin et pour l'histoire générale du Néoplatonisme au moyen-âge et à la renaissance, *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. III, 3e partie.

Longtemps négligée, la philosophie de Plotin a depuis le commencement de ce siècle attiré l'attention d'un assez grand nombre de savants, surtout en Allemagne, comme on en jugera par la liste suivante, où les ouvrages sont placés dans l'ordre chronologique :

Winzer (Jul.-Fried.) : Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus ; Wittemberg, 1809, in-4°.

Gerlach (G. W.) : Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit ; Wittemberg, 1811, in-4°.

Heigl (G.-A.) : Die Plotinische Physik ; Landshut, 1815, in-8°.

Matter (A. Jacq.) : Commentatio philosophica de principiis rationum philosophicarum Pythagoræ, Platonis atque Plotini (thèse pour le doctorat) ; Strasbourg, 1817, in-4°.

Engelhardt (J.-G. Vital.) : Dissertatio de Dyonisio Areopagita plotinizante ; Erlangen, 1820, in-8°.

Steinhart (K.-H.-A.) : Quæstiones de Dialectica Plotini ratione ; Naumbourg, 1829, in-4°. — Du même : Meletemata Plotiniana ; Naumbourg, 1840, in-4°. L'auteur a réuni sous ce titre trois dissertations fort intéressantes : I. *Plotinus Platonis interpres ;* II. *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius ;* III. *Plotinus grammaticus*). — On doit encore au même auteur, indépendamment de l'art. *Plotin* déjà cité ci-dessus, une savante exposition de la philosophie néoplatonicienne, dans l'*Encyclopædie der classichen Alterthumwissenschaft* de Pauly (vol. V, p. 1705-1721).

Jahn (A.) : Basilius plotinizans ; Bernæ, 1838.

Daunas : Études sur le Mysticisme : Plotin et sa doctrine ; Paris, 1848, in-8° (thèse pour le Doctorat).

Kirchner (K.-H.) : Die Philosophie des Plotin ; Halle, 1854, in-8°.

Ajoutons que l'Académie de Berlin a proposé en 1847 pour sujet de prix les *Rapports de Plotin et d'Aristote.*

Nous n'avons mentionné ici que les ouvrages qui se rapportent à des points généraux de la doctrine néoplatonicienne. Ceux qui ont pour objet quelqu'un des livres particuliers des *Ennéades* sont mentionnés dans les *Notes* finales à l'occasion de chacun de ces livres.

FIN DE LA NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

PRINCIPES

DE LA

THÉORIE DES INTELLIGIBLES

PAR

PORPHYRE

SUIVIS DE FRAGMENTS D'AMMONIUS ET DE NUMÉNIUS

POUR SERVIR D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES ENNÉADES.

Longtemps négligée, la philosophie de Plotin a depuis le commencement de ce siècle attiré l'attention d'un assez grand nombre de savants, surtout en Allemagne, comme on en jugera par la liste suivante, où les ouvrages sont placés dans l'ordre chronologique :

Winzer (Jul.-Fried.) : Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus ; Wittemberg, 1809, in-4°.

Gerlach (G. W.) : Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit ; Wittemberg, 1811, in-4°.

Heigl (G.-A.) : Die Plotinische Physik ; Landshut, 1815, in-8°.

Matter (A. Jacq.) : Commentatio philosophica de principiis rationum philosophicarum Pythagoræ, Platonis atque Plotini (thèse pour le doctorat) ; Strasbourg, 1817, in-4°.

Engelhardt (J.-G. Vital.) : Dissertatio de Dyonisio Areopagita plotinizante ; Erlangen, 1820, in-8°.

Steinhart (K.-H.-A.) : Quæstiones de Dialectica Plotini ratione ; Naumbourg, 1829, in-4°. — Du même : Meletemata Plotiniana ; Naumbourg, 1840, in-4°. L'auteur a réuni sous ce titre trois dissertations fort intéressantes : I. *Plotinus Platonis interpres* ; II. *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius* ; III. *Plotinus grammaticus*). — On doit encore au même auteur, indépendamment de l'art. *Plotin* déjà cité ci-dessus, une savante exposition de la philosophie néoplatonicienne, dans l'*Encyclopædie der classichen Alterthumwissenschaft* de Pauly (vol. V, p. 1705-1721).

Jahn (A.) : Basilius plotinizans ; Bernæ, 1838.

Daunas : Études sur le Mysticisme : Plotin et sa doctrine ; Paris, 1848, in-8° (thèse pour le Doctorat).

Kirchner (K.-H.) : Die Philosophie des Plotin ; Halle, 1854, in-8°.

Ajoutons que l'Académie de Berlin a proposé en 1847 pour sujet de prix les *Rapports de Plotin et d'Aristote.*

Nous n'avons mentionné ici que les ouvrages qui se rapportent à des points généraux de la doctrine néoplatonicienne. Ceux qui ont pour objet quelqu'un des livres particuliers des *Ennéades* sont mentionnés dans les *Notes* finales à l'occasion de chacun de ces livres.

FIN DE LA NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

PRINCIPES

DE LA

THÉORIE DES INTELLIGIBLES

PAR

PORPHYRE

SUIVIS DE FRAGMENTS D'AMMONIUS ET DE NUMÉNIUS

POUR SERVIR D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES ENNÉADES.

Longtemps négligée, la philosophie de Plotin a depuis le commencement de ce siècle attiré l'attention d'un assez grand nombre de savants, surtout en Allemagne, comme on en jugera par la liste suivante, où les ouvrages sont placés dans l'ordre chronologique :

Winzer (Jul.-Fried.) : Adumbratio decretorum Plotini de rebus ad doctrinam morum pertinentibus ; Wittemberg, 1809, in-4°.

Gerlach (G. W.) : Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit ; Wittemberg, 1811, in-4°.

Heigl (G.-A.) : Die Plotinische Physik ; Landshut, 1815, in-8°.

Matter (A. Jacq.) : Commentatio philosophica de principiis rationum philosophicarum Pythagoræ, Platonis atque Plotini (thèse pour le doctorat) ; Strasbourg, 1817, in-4°.

Engelhardt (J.-G. Vital.) : Dissertatio de Dyonisio Areopagita plotinizante ; Erlangen, 1820, in-8°.

Steinhart (K.-H.-A.) : Quæstiones de Dialectica Plotini ratione ; Naumbourg, 1829, in-4°. — Du même : Meletemata Plotiniana ; Naumbourg, 1840, in-4°. L'auteur a réuni sous ce titre trois dissertations fort intéressantes : I. *Plotinus Platonis interpres* ; II. *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius* ; III. *Plotinus grammaticus*). — On doit encore au même auteur, indépendamment de l'art. *Plotin* déjà cité ci-dessus, une savante exposition de la philosophie néoplatonicienne, dans l'*Encyclopædie der classichen Alterthumwissenschaft* de Pauly (vol. V, p. 1705-1721).

Jahn (A.) : Basilius plotinizans ; Bernæ, 1838.

Daunas : Études sur le Mysticisme : Plotin et sa doctrine ; Paris, 1848, in-8° (thèse pour le Doctorat).

Kirchner (K.-H.) : Die Philosophie des Plotin ; Halle, 1854, in-8°.

Ajoutons que l'Académie de Berlin a proposé en 1847 pour sujet de prix les *Rapports de Plotin et d'Aristote*.

Nous n'avons mentionné ici que les ouvrages qui se rapportent à des points généraux de la doctrine néoplatonicienne. Ceux qui ont pour objet quelqu'un des livres particuliers des *Ennéades* sont mentionnés dans les *Notes* finales à l'occasion de chacun de ces livres.

FIN DE LA NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE.

PRINCIPES

DE LA

THÉORIE DES INTELLIGIBLES

PAR

PORPHYRE

SUIVIS DE FRAGMENTS D'AMMONIUS ET DE NUMÉNIUS

POUR SERVIR D'INTRODUCTION A L'ÉTUDE DES ENNÉADES.

TABLEAU

Indiquant la concordance des numéros que portent les 44 paragraphes

DES

PRINCIPES DE LA THÉORIE DES INTELLIGIBLES

DANS LA TRADUCTION FRANÇAISE, DANS L'ÉDITION DE CREUZER ET DANS CELLE D'HOLSTENIUS.

Trad. fr.	Creuzer.	Holstenius.	Trad. fr.	Creuzer.	Holstenius.
I	XXXIV	XXXIV	XXIII	XXXII	XXXIII
II	VIII	VIII	XXIV	XVII	XVII
III	IX	IX	XXV	XVI	XVI
IV	XXVII	XXVIII	XXVI	XI	XI
V	XX	XX	XXVII	XXV	XXVI
VI	XVIII	XVIII	XXVIII	XIV	XIV
VII	XXIV	XXV	XXIX	XIII	XIII
VIII	XIX	XIX	XXX	XXX	XXXI
IX	VII	VII	XXXI	XLII	XLIII
X	XXI	XXII	XXXII	XLIV	XLV
XI	XXII	XXIII	XXXIII	XV	XV
XII	X	X	XXXIV	XXIII	XXIV
XIII	XII	XII	XXXV	XLIII	XLIV
XIV	XXVI	XXVII	XXXVI	XXXV	XXXV
XV	I	I	XXXVII	XXXVI	XXXVII
XVI	II	II	XXXVIII	XXXVII	XXXVIII
XVII	III	III	XXXIX	XXXIX	XL
XVIII	IV	IV	XL	XL	XLI
XIX	V	V	XLI	XXXIII	XXXVI
XX	VI	VI	XLII	XXXVIII	XXXIX
XXI	XXVIII	XXIX	XLIII	XXXI	XXXII
XXII	XXIX	XXX	XLIV	XLI	XLII

AVERTISSEMENT.

Parmi les documents[1] dont la lecture est propre à faciliter l'étude des *Ennéades* de Plotin et à leur servir d'introduction, un des plus utiles est l'écrit intitulé Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά[1] (*Sententiæ ad intelligibilia ducentes*), *Principes de la théorie des intelligibles.* C'est, comme nous l'expliquons ci-dessous, un ensemble de morceaux qui ont été composés par Porphyre pour résumer ou pour commenter les livres les plus importants des *Ennéades.* « Les *Sentences* (ἀφορμαὶ), dit M. Ravaisson[2], dans lesquelles est renfermé presque tout ce que nous savons de la doctrine de Porphyre sur la nature des principes, présentent en abrégé celle des *Ennéades ;* seulement il y règne, au lieu de l'obscurité ordinaire à Plotin, cette heureuse clarté qu'on remarquait dans tous les ouvrages de Porphyre, et les principes fondamentaux de la doctrine Néoplatonicienne y sont mis dans une lumière toute nouvelle. »

En 1548, P. Victorius fit paraître pour la première fois à Florence, à la suite du traité de Porphyre *Sur l'Abstinence des viandes,* et sous le titre Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, le texte grec de 28 paragraphes de cet ouvrage. Marsile Ficin les avait précédemment traduits en latin sous ce titre : *De occasionibus sive causis ad intelligibilia ducentibus* (Ficini opera, II, 870, Parisiis, 1641, f°). Ces 28 paragraphes furent dans la suite publiés plusieurs fois, mais sans rien gagner en étendue, jusqu'à Holstenius, qui fit paraître, en 1630, une édition beaucoup plus complète de l'écrit de Porphyre dans un volume intitulé :

Porphyrii philosophi liber De vita Pythagoræ, ejusdem *Sententiæ ad intelligibilia ducentes, De Antro nympharum quod in Odyssea describitur.* Lucas Holstenius Hamburgensis latine vertit. Dissertationem *De vita et scriptis Porphyrii*[3], et ad vitam Pythagoræ observationes adjecit. Ad Illustrissimum et Reverendissimum S. R. E. Card. Franciscum Barberinum. Romæ. Typis Vaticanis. MDCXXX.

Dans ce volume, les *Principes de la théorie des intelligibles* sont divisés en

[1] Un manuscrit porte pour titre : Ἔφοδος εἰς τὰ νοητά, *Introduction à la théorie des intelligibles.* — [2] *Voy. Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 467. — [3] Ce travail a été refait, d'une manière plus complète et plus exacte, par le savant M. Val. Parisot : *De Porphyrio tria tmemata*. Parisiis, 1845, in-8°.

trois parties. La 1re (p. 59-79) comprend 33 paragraphes, I-XX, XXII-XXXIII, XXXVI. Sur ces 33 paragraphes, il y en a 5 d'ajoutés par Holstenius à ceux qu'on connaissait avant lui, savoir IX, XIV, XV, XXXIII, XXXVI, qu'il a tirés de Stobée[1]. La 2e partie (p. 80-98) contient 6 paragraphes, XXXIV, XXXV, XXXVII-XL, tirés d'un manuscrit du Vatican (*Secunda pars, quæ nunc primum ex Vaticano codice prodit*). La 3e partie (p. 136-147) contient 5 paragraphes, XLI-XLV, tirés d'un autre manuscrit du Vatican (*Alia appendix eruta ex M. S. codice, quem Cl. V. Aloysius Lolinus Bellunensis Episcopus Bibliothecæ Vaticanæ legavit*). Il y a en tout 44 paragraphes (et non 45 comme on pourrait le croire en lisant la traduction d'Holstenius qui, en numérotant les paragraphes, a omis le numéro XXI). Les additions ainsi faites par Holstenius sont très-importantes; elles comprennent les morceaux les plus étendus et les plus précieux.

Depuis Holstenius, les *Principes de la théorie des intelligibles*, bien que réimprimés en 1655 à Cambridge, n'ont été l'objet d'aucun travail particulier jusqu'à M. Fr. Creuzer, qui les a publiés en tête de l'édition des *Ennéades* qui a paru chez M. A.-F. Didot, à Paris, en 1855. Il a amélioré le texte grec en consultant l'édition de Cambridge et en se servant des connaissances spéciales que lui donnait son précédent travail sur Plotin. Malheureusement, et que cela soit dit sans manquer au respect que nous devons à cet illustre savant, il a encore laissé beaucoup à faire à ses successeurs. Il est loin d'avoir tiré parti de toutes les ressources qu'offrait l'étude du texte de Plotin pour corriger les imperfections des manuscrits. La ponctuation est restée vicieuse dans plusieurs endroits. La traduction latine n'a pas été mise en harmonie avec les améliorations qu'a reçues le texte grec, et on y retrouve des contresens qu'il eût été facile de corriger. Enfin, au lieu de grouper les paragraphes d'une façon rationnelle d'après l'analogie des matières et la liaison des idées, M. F. Creuzer les a laissés placés dans l'ordre tout fortuit de leur découverte, tels qu'ils se trouvaient dans Holstenius, en se contentant de rectifier les numéros des paragraphes[2].

Nous avons maintenant à rendre compte de notre propre travail.

D'abord, pour la traduction, nous nous sommes appliqué à la mettre en harmonie avec celle des *Ennéades* en rendant les termes techniques avec la plus grande fidélité qu'il nous a été possible. Les pages que M. Ravaisson a consacrées à Porphyre dans son savant *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (t. II, p. 467-476), et surtout l'excellent travail de M. Vacherot sur ce même philosophe dans son *Histoire de l'École d'Alexandrie* (t. II, p. 11-55), nous ont été d'un grand secours.

Nous avons en outre essayé de résoudre deux questions importantes:

[1] Voici comment Holstenius s'exprime à ce sujet (p. 74) : « Illum librum nunc triplo auctiorem habes ex Vaticana bibliotheca, ubi hactenus delituit. Sed ne sic quidem integrum esse arguunt ea quæ Stobæus in *Eclogas* suas inde retulit et quæ a me primæ parti suo quæque loco inseruntur; quorum tamen pleraque in Lolino codice postea reperi. » — [2] Pour trouver à quels numéros correspondent dans notre traduction les numéros que les 44 paragraphes de Porphyre portent dans l'édition de Creuzer, et ceux qu'ils portaient dans l'édition d'Holstenius, voyez le tableau placé en regard de cet avertissement, p. XLVI.

1° *Quelle est l'origine et la destination des Principes de la théorie des intelligibles de Porphyre ?* 2° *Dans quel ordre convient-il de disposer les fragments qui composent cet écrit ?*

I. Pour le premier point, nous trouvons dans la *Vie de Plotin* (§ 24, p. 32) des indications précieuses données par Porphyre lui-même sur la nature du travail qu'il fit en revoyant et en publiant les *Ennéades:* « Voilà, dit-il, comment nous avons distribué en six *Ennéades* les cinquante-quatre livres de Plotin. Nous avons ajouté à plusieurs d'entre eux des *Commentaires* sans suivre un ordre régulier (καταβεβλήμεθα καὶ εἴς τινα αὐτῶν ὑπομνήματα ἀτάκτως[1]), pour satisfaire quelques-uns de nos amis qui désiraient avoir des éclaircissements sur certains points. Nous avons fait des *Sommaires* (κεφάλαια) pour tous les livres, en suivant l'ordre dans lequel ils ont été publiés, à l'exception du livre *Du Beau*, dont nous ne connaissions pas l'époque. Du reste, nous avons rédigé non-seulement des sommaires séparés pour chaque livre, mais encore des *Arguments* (ἐπιχειρήματα), qui sont compris dans le nombre des sommaires. »

De ce passage, M. Fr. Creuzer a déduit que les *Principes de la théorie des intelligibles* sont des débris soit des *Commentaires*, soit des *Sommaires* et des *Arguments* composés par Porphyre. A l'appui de son opinion, il dit qu'Olympiodore, dans son *Commentaire sur le Phédon* (p. 82, B), cite une phrase du § XLIV, en ajoutant qu'elle se trouve *dans le Commentaire de Porphyre.* En outre, il démontre que le mot ἀφορμαὶ est l'équivalent de ἐπιχειρήματα[2].

Adoptant l'opinion de M. Fr. Creuzer sur l'origine des *Principes de la théorie des intelligibles*, nous avons essayé d'en démontrer la vérité par de nouvelles preuves. Nous les avons cherchées dans le texte même que nous avions à traduire. En le comparant à celui de Plotin, nous sommes parvenu non-seulement à indiquer à quel livre des *Ennéades* se rapporte chaque paragraphe de Porphyre[3], mais encore à signaler, dans les morceaux les plus étendus et les plus importants, les *phrases* que notre auteur emprunte littéralement à son maître pour les éclaircir et les commenter[4]. Par ces recherches, qui seront complétées dans les volumes suivants, s'il y a lieu, nous espérons avoir achevé un travail que M. Fr. Creuzer n'avait qu'ébauché dans son *Introduction*[5] et qui était cependant nécessaire pour l'intelligence de l'œuvre de Plotin aussi bien que pour celle de Porphyre.

II. Les explications précédentes nous dispensent de justifier longuement l'ordre dans lequel nous avons rangé les 44 paragraphes qui composent les *Principes de la théorie des intelligibles.* Puisque ces morceaux étaient destinés soit à résumer, soit à expliquer la doctrine contenue dans les *Ennéades*, le seul ordre qui fût rationnel consistait à les disposer d'après le plan qui a été suivi par Porphyre lui-même pour classer les livres auxquels ils se rapportent.

[1] Cette expression nous paraît fort bien caractériser l'*absence de toute liaison* qu'on remarque dans les *Principes de la théorie des intelligibles.* — [2] *Procœmium in Porphyrii Sententias*, p. XXVII de l'édition publiée par M. A.-F. Didot, et dont nous avons parlé plus haut. — [3] *Voy.* les notes placées au bas des pages de notre traduction. — [4] Ces phrases sont indiquées par des guillemets. — [5] *Procœmium in Porphyrii Sententias*, p. XXVIII-XXX.

C'est aussi celui que nous avons adopté, en mettant en tête de ces fragments des titres propres à en montrer la destination et à en faciliter l'intelligence.

Pour compléter cette introduction à l'étude des *Ennéades*, nous avons ajouté aux *Principes de la théorie des intelligibles* d'autres morceaux de Porphyre qui nous ont été conservés par Stobée et par Némésius, ainsi que des fragments précieux d'Ammonius Saccas et de Numénius, que nous avons extrait de Némésius et d'Eusèbe.

EUG. LÉVÊQUE.

[1] Voici les titres des trois traités de Porphyre dont les fragments sont traduits intégralement ci-après :

Des Facultés de l'âme :
1° Des parties et des facultés de l'âme. . . . . p. LXXXVII;
2° De la mémoire. . . . . p. LXVII (note 3);
De la Sensation. . . . . p. LXVII (note 1);
Mélanges (Union de l'âme et du corps). . . . . p. LXXVII (note 1).

Les autres traités de Porphyre qu'on trouvera cités ou mentionnés dans ce volume sont :

Lettre à Marcella. . . . . p. LII (note 3);
Du précepte : Connais-toi toi-même. . . p. LIV (note 3), LXXXVI (note 1);
De l'Abstinence des viandes. . . . . p. LV (note 1), 140 (note 3);
Du Retour de l'âme à Dieu. . . . . p. LXX (note 1);
Du Styx. . . . . p. LVII (note 4);
De l'Antre des Nymphes. . . p. LXVI (note 1), CVIII (note 3), 542 (note 5).

(Macrobe a tiré de ce dernier traité le commencement du chapitre 12 du livre I de son *Commentaire sur le Songe de Scipion*.)

FIN DE L'AVERTISSEMENT.

PRINCIPES

DE LA

THÉORIE DES INTELLIGIBLES

PAR

PORPHYRE,

DISTRIBUÉS DANS L'ORDRE DES ENNÉADES.

PREMIÈRE ENNÉADE.

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS[1].

I. Autres sont les vertus du *citoyen*, autres les vertus de l'homme qui tâche de s'élever à la contemplation, et que, pour cette raison, on appelle esprit *contemplatif;* autres encore sont les vertus de *celui qui contemple l'intelligence;* autres enfin sont les vertus de l'*intelligence pure*, qui est complétement séparée de l'âme.

1° Les *vertus civiles*[2] (ἀρεταὶ τοῦ πολιτικοῦ) consistent à être modéré dans ses passions, et à suivre dans ses actions les *lois rationnelles du devoir* (λογισμὸς τοῦ καθήκοντος). Le but de ces vertus étant de nous rendre bienveillants dans notre commerce avec nos semblables, elles sont appelées *civiles* parce qu'elles unissent les citoyens entre eux. « La *prudence* se rapporte à la partie raisonnable

[1] Le § I est cité par Stobée, *Florilegium*, Tit. I, p. 22-24, éd. Gesner. C'est un commentaire complet du livre II de l'*Ennéade* I (*Des Vertus*), p. 52-62 de la traduction. Quant aux éclaircissements relatifs au sujet qui est traité ici, *Voy*. les *Notes* placées à la fin de ce volume, p. 397-403.—[2] *Voy*. liv. II, § 1, p. 52.

» de notre âme; le *courage*, à la partie irascible; la *tempérance* » consiste dans l'accord et l'harmonie de la partie concupiscible » et de la raison; la justice enfin, dans l'accomplissement par » toutes ces facultés de la fonction propre à chacune d'elles, soit » pour commander, soit pour obéir[1]. »

2° Les vertus de l'homme qui tâche de s'élever à la contemplation consistent à se détacher des choses d'ici-bas: aussi les appelle-t-on des *purifications* (καθάρσεις)[2]. Elles nous commandent de nous abstenir des actes qui mettent en jeu les organes et des affections qui se rapportent au corps. L'objet de ces vertus est d'élever l'âme à l'être véritable. Tandis que les vertus civiles sont l'ornement de la vie mortelle et préparent aux *vertus purificatives*, ces dernières commandent à l'homme qu'elles embellissent de s'abstenir des actes dans lesquels le corps joue le rôle principal. Aussi, dans les vertus purificatives, « la *prudence* consiste à ne pas opiner avec le » corps, mais à agir par soi-même, ce qui est l'œuvre de la pensée » pure; la *tempérance*, à ne pas partager les passions du corps; le » *courage*, à ne pas craindre d'en être séparé, comme si la mort » plongeait l'homme dans le vide et le néant; la *justice* enfin exige » que la raison et l'intelligence commandent et soient obéies. » Les vertus civiles modèrent les passions : elles ont pour but de nous apprendre à vivre conformément aux lois de la nature humaine. Les *vertus contemplatives* arrachent de l'âme les passions: elles ont pour but de rendre l'homme semblable à Dieu[3].

Autre chose est *se purifier*, autre chose *être pur*. Aussi les *vertus purificatives* (καθαρτικαὶ ἀρεταί) peuvent, comme la purification elle-même, être considérées sous deux points de vue : elles purifient l'âme, et elles ornent l'âme qui est purifiée, parce que le but de la purification est la pureté. Mais, « puisque la purification et la pureté » consistent à s'être séparé de toute chose étrangère, le bien est » autre chose que l'âme qui se purifie. Si l'âme qui se purifie eût

[1] Nous mettons entre guillemets les phrases où Porphyre reproduit les termes mêmes de Plotin.—[2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 3, p. 55.—[3] Porphyre dit dans sa *Lettre à Marcella :* « Le meilleur culte que tu puisses rendre à Dieu, c'est de former » ton âme à sa ressemblance : car seule la vertu élève l'âme vers la patrie d'où » elle est issue. Il n'est rien de grand après Dieu que la vertu; mais Dieu est » plus grand que la vertu. Ce ne sont pas les discours du sage qui ont du prix » près de Dieu, mais ses œuvres... C'est l'homme lui-même, par ses propres » œuvres, qui se rend agréable à Dieu, qui se divinise en conformant son âme à » l'Être qui jouit d'une incorruptible béatitude. » *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 115.

» possédé le bien avant de perdre sa pureté, il lui suffirait de se » purifier ; dans ce cas même, ce qui lui resterait après la purification, ce serait le bien, et non la purification. Mais l'âme n'est » pas le bien ; elle peut seulement y participer, en avoir la forme ; » sinon, elle ne serait pas tombée dans le mal. Le bien pour l'âme, » c'est d'être unie à son auteur ; son mal, de s'unir aux choses inférieures[1]. » Quant au mal, il y en a deux espèces : l'une, c'est de s'unir aux choses inférieures ; l'autre, c'est de s'abandonner aux passions. Les *vertus civiles* doivent leur nom de *vertus* et leur prix à ce qu'elles affranchissent l'âme d'une de ces deux espèces de mal [des passions]. Les *vertus purificatives* sont supérieures aux premières, en ce qu'elles affranchissent l'âme de l'espèce de mal qui lui est propre [de son union avec les choses inférieures][2]. Donc, quand l'âme est pure, il faut l'unir à son auteur : sa vertu, après sa *conversion*, consiste dans la connaissance et la science de l'être véritable ; non que l'âme n'ait pas cette connaissance, mais parce que, sans le principe qui lui est supérieur, sans l'intelligence, elle ne voit pas ce qu'elle possède[3].

3° Il y a une troisième espèce de vertus, qui sont supérieures aux vertus civiles et aux vertus purificatives, les *vertus de l'âme qui contemple l'intelligence* (ἀρεταὶ τῆς ψυχῆς νοερῶς ἐνεργούσης). « Ici la *prudence* et la *sagesse* consistent à contempler les es- » sences que contient l'intelligence ; la *justice* est pour l'âme de » remplir sa fonction propre, c'est-à-dire de s'attacher à l'in- » telligence et de diriger vers elle son activité ; la *tempérance* est » la conversion intime de l'âme vers l'intelligence ; le *courage* est » l'impassibilité, par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle » contemple, puisque l'âme est impassible par sa nature[4]. Ces » vertus ont entre elles le même enchaînement que les autres. »

4° Il y a une quatrième espèce de vertus, les *vertus exemplaires* (ἀρεταὶ παραδειγματικαί), qui résident dans l'intelligence. Elles ont sur les vertus de l'âme la supériorité qu'a le *type* sur l'*image* : car l'intelligence contient à la fois toutes les essences qui sont les types

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4, p. 56. — [2] « Rechercher le bien-être du corps, c'est » ne point se connaître soi-même, c'est ne pas comprendre cette sage maxime que » *ce qu'on voit de l'homme n'est pas l'homme même*, et qu'il faut posséder une » sagesse supérieure qui enseigne à chacun à se connaître soi-même. Mais il est » plus difficile d'y parvenir quand on n'a point purifié son âme que de regarder » le soleil quand on a les yeux malades. Or, *purifier l'âme*, pour tout dire en » un mot, c'est dédaigner les plaisirs des sens. » (S. Basile, *Homélie aux jeunes gens*, § 9.) — [3] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4, p. 57. — [4] *Ibid.*, § 6, p. 60.

des choses inférieures. « Dans l'intelligence, la *prudence* est la » science ; la *sagesse* est la pensée; la *tempérance* est la conversion » vers soi-même; la *justice* est l'accomplissement de sa fonction » propre; le *courage* est l'identité de l'intelligence, sa persévé- » rance à rester pure, concentrée en elle-même, en vertu de sa » supériorité [1]. »

Il y a ainsi quatre espèces de vertus : 1° les vertus exemplaires, propres à l'intelligence, à l'essence de laquelle elles appartiennent; 2° les vertus de l'âme tournée vers l'intelligence et remplie de sa contemplation; 3° les vertus de l'âme qui se purifie ou qui s'est purifiée des passions brutales propres au corps; 4° les vertus qui embellissent l'homme en renfermant dans d'étroites limites l'action de la partie irraisonnable et en modérant les passions. « Celui qui » possède les vertus de l'ordre supérieur possède nécessairement » [en puissance] les vertus inférieures. Mais la réciproque n'a pas » lieu [2]. » Celui qui possède les vertus supérieures ne préférera pas se servir des vertus inférieures par cela seul qu'il les possède; il les emploiera seulement quand les circonstances l'exigeront [3]. Les buts, en effet, diffèrent selon l'espèce des vertus. Le but des *vertus civiles* est de modérer nos passions pour rendre notre conduite conforme aux lois de la nature humaine ; celui des *vertus purificatives*, de détacher l'âme complétement des passions; celui des *vertus contemplatives,* d'appliquer l'âme aux opérations intellectuelles, au point de n'avoir plus besoin de songer à s'affranchir des passions ; enfin, celui des *vertus exemplaires* a de l'analogie avec le but des autres vertus. Ainsi, les vertus pratiques font l'homme vertueux ; les vertus purificatives, l'homme divin ou le bon démon; les vertus contemplatives, le dieu; les vertus exemplaires, le Père des dieux. Nous devons nous appliquer surtout aux vertus purificatives, en songeant que nous pouvons les acquérir dès cette vie, et que leur possession conduit aux vertus supérieures. Il faut donc pousser aussi loin que possible la purification, qui consiste à se séparer du corps et à s'affranchir de tout mouvement passionné de la partie irrationnelle. Mais comment peut-on purifier l'âme? Jusqu'où peut aller la purification ? Voilà deux questions que nous allons examiner.

D'abord, le fondement et la base de la purification, c'est de se connaître soi-même, de savoir qu'on est une âme liée à un être étranger et d'essence différente [4].

[1] *Voy. ibid.*, § 7, p. 61. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 61. — [3] *Ibid.*, § 7, p. 62. *Voy.* les *Notes*, p. 398. — [4] Porphyre avait composé un long traité *Sur le précepte : Connais-toi toi-même.* Stobée nous a conservé des extraits des livres I et IV

Ensuite, quand on est persuadé de cette vérité, il faut se recueillir en soi-même en se détachant du corps et en s'affranchissant complétement de ses passions. Celui qui se sert trop souvent des sens, bien qu'il le fasse sans attachement et sans plaisir, est distrait cependant par le soin du corps et y est enchaîné par la sensibilité. Les douleurs et les plaisirs produits par les objets sensibles exercent sur l'âme une grande influence et lui inspirent de l'inclination pour le corps. Il est important d'ôter à l'âme une pareille disposition[1]. « Dans ce but,

dans son *Florilegium*, Tit. XXI, p. 184-186, éd. Gesner. En voici un passage qui se rapporte parfaitement à notre texte : « Comme en descendant ici-bas » nous sommes revêtus de l'*homme extérieur* et que nous tombons dans l'erreur » de croire que ce qu'on voit de nous est nous-même, le précepte *Connais-toi* » *toi-même* est fort propre à nous faire connaître quelles facultés constituent » notre essence... Platon a raison de nous recommander dans le *Philèbe* de » nous séparer de tout ce qui nous entoure et nous est étranger, afin de nous » connaître nous-mêmes à fond, de savoir ce qu'est l'*homme immortel* et ce » qu'est l'*homme extérieur*, image du premier, et ce qui appartient à chacun » d'eux. A l'*homme intérieur* appartient l'intelligence parfaite ; elle constitue » l'homme même, dont chacun de nous est l'image. A l'*homme extérieur* appar» tient le corps avec les biens qui le concernent. Il faut savoir quelles sont les » facultés propres à chacun de ces deux hommes et quels soins il convient d'ac» corder à chacun d'eux, pour ne pas préférer la partie mortelle et terrestre à » la partie immortelle, et devenir ainsi un objet de rire et de pitié dans la tra» gédie et la comédie de cette vie insensée, enfin pour ne pas prêter à la partie » immortelle la bassesse de la partie mortelle et devenir misérables et injustes » par ignorance de ce que nous devons à chacune de ces deux parties. » On retrouve les mêmes idées développées de la manière la plus brillante dans l'homélie de saint Basile *Sur le précepte : Observe-toi toi-même*. Saint Basile nous paraît ne pas s'être inspiré seulement du *Philèbe* et du *Phédon* de Platon, mais encore avoir beaucoup emprunté au traité de Porphyre. Voici un passage extrait du § 3 de cette homélie : « Examine qui tu es et connais » ta nature. Sache que ton corps est mortel et ton âme immortelle ; sache aussi » qu'il y a en nous deux vies, l'une propre au corps et passagère, l'autre essen» tielle à l'âme et sans limite. Observe-toi toi-même, c'est-à-dire ne t'attache pas » aux choses mortelles comme si elles étaient immortelles, et ne méprise pas » les choses éternelles comme si elles étaient périssables. Dédaigne la chair : car » elle est périssable. Aie soin de ton âme : car elle est immortelle. Observe-toi » avec la plus grande attention, afin d'accorder à la chair et à l'âme ce qui con» vient à chacune d'elles : à la chair, de la nourriture et des vêtements ; à l'âme, » des principes de piété, des mœurs douces, la pratique de la vertu et la répres» sion des passions. »

[1] Les réflexions qui précèdent se rapportent au § 5 de Plotin, p. 58. Porphyre les a longuement développées dans le livre I de son traité *De l'Abstinence des viandes*. *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 53.

DEUXIÈME ENNÉADE.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA MATIÈRE.

De la conception de la matière.

IV. [1] Nous engendrons par la pensée le *non-être* [la matière] en nous séparant de l'être. Nous concevons aussi le *Non-être* [l'Un] en restant unis avec l'être. Par conséquent, si nous nous séparons de l'être, nous ne concevons pas le *Non-être* qui est au-dessus de l'être [l'Un], mais nous engendrons par la pensée *quelque chose de mensonger*, nous nous mettons dans l'*état* [*d'indétermination*] dans lequel on se trouve en sortant de soi-même. De même que chacun peut réellement et par soi-même s'élever au *Non-être qui est au-dessus de l'être* [à l'Un]; de même [en se séparant de l'être par la pensée], on arrive au *non-être qui est au-dessous de l'être.*

» ainsi à un organisme qui est en harmonie avec sa passion dominante et qui en » est la punition. Par conséquent, *il faut se purifier au moment de la mort,* » comme lorsqu'on est initié aux mystères, affranchir son âme de toute mauvaise » passion, en calmer les emportements, en bannir l'envie, la haine et la colère, » *afin de posséder la sagesse quand on sort du corps.* Le véritable Mercure à » la baguette d'or, c'est la Raison qui, nous montrant clairement l'honnête, » éloigne et préserve notre âme du breuvage de Circé [de l'union avec le » corps], ou, si l'âme boit ce breuvage, lui conserve du moins aussi longtemps » qu'il est possible la vie et les mœurs de la nature humaine. »

[1] Le § IV se rapporte au § 10 du livre IV de l'*Ennéade* II (*De la Matière*), duquel il faut le rapprocher pour en comprendre le sens. *Voy.* p. 208-210 de ce volume. — [2] L'Un, la première des trois Hypostases divines, est appelé le *Non-être* par Porphyre parce qu'il est supérieur à l'Être et à l'Intelligence (*Enn.* II, liv. IX, § 1, p. 254-257). Sur le rapport de l'Un et de la Matière, *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 15, p. 220-221.

TROISIÈME ENNÉADE.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'IMPASSIBILITÉ DES CHOSES INCORPORELLES[1].

De l'incorporel.

V.[2] Le nom d'*incorporel* ne désigne pas un seul et même genre, comme le nom de *corps*. Les incorporels doivent leur nom à ce qu'on les conçoit par abstraction du corps. Aussi, les uns [comme l'intelligence et la raison discursive] sont des êtres véritables, existent sans le corps comme avec lui, subsistent par eux-mêmes, sont par eux-mêmes des actes et des vies; les autres [comme la matière, la forme sensible sans la matière, le lieu, le temps, etc.] ne constituent pas des êtres véritables, sont unis au corps et en dépendent, existent par autrui, n'ont qu'une vie relative, ne subsistent que par certains actes. En effet, en donnant à ces choses le nom d'*incorporelles*, on indique ce qu'elles ne sont pas, on ne dit pas ce qu'elles sont.

De l'impassibilité de l'âme.

VI.[3] L'âme est une essence sans étendue, immatérielle, incorruptible; son être consiste dans une vie qui est la vie elle même.

VII.[4] Quand l'être d'une essence est la vie elle-même et que ses passions sont des vies, sa mort consiste dans une vie d'une certaine nature et non dans l'entière privation de la vie[5] : car la passion que cette essence éprouve par la mort ne la conduit pas à la perte complète de la vie.

[1] Les § v-xi forment un commentaire du livre vi de l'*Ennéade* III (*De l'impassibilité des choses incorporelles*). — [2] Le § v se rapporte au commencement du § 6 du livre vi où Plotin dit : « La matière est incorporelle dans un autre sens que l'âme. » Il est nécessaire de le rapprocher du § xxxv qui expose les mêmes idées avec plus de développement. — [3] Le § vi est le sommaire du § 1 du livre vi. — [4] Le § vii se rapporte à la fin du § 3 du livre vi. Il est, ainsi que le § viii et le § ix, cité par *Stobée*, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 818 et 820, éd. Heeren. — [5] La mort de l'âme selon les Néoplatoniciens consiste à vivre dans un corps terrestre. *Voy.* les *Notes*, p. 384.

VIII.[1] Autre est la passion des corps, autre est la passion des choses incorporelles. Pâtir pour les corps, c'est changer. Au contraire, les affections et les passions propres à l'âme sont des actes qui n'ont rien de commun avec le refroidissement ou l'échauffement des corps. Par conséquent, si, pour les corps, la passion implique toujours un changement, il faut dire que toutes les essences incorporelles sont impassibles. En effet, les essences immatérielles et incorporelles sont toujours identiques en acte[2]. Quant aux essences qui touchent à la matière et aux corps, elles sont impassibles en elles-mêmes, mais les sujets dans lesquels elles résident pâtissent. Ainsi, quand l'animal sent, l'âme ressemble à une harmonie séparée de son instrument, laquelle fait vibrer d'elle-même les cordes mises à l'unisson; quant au corps, il ressemble à une harmonie inséparable des cordes. La cause pour laquelle l'âme meut l'être vivant, c'est qu'il est animé. Il y a ainsi analogie entre l'âme et le musicien qui fait produire des sons à son instrument parce qu'il a en lui-même une puissance harmonique. Le corps frappé par l'impression sensible ressemble à des cordes mises à l'unisson. Dans la production du son, ce n'est pas l'harmonie elle-même qui pâtit, c'est la corde. Le musicien la fait résonner parce qu'il a en lui-même une puissance harmonique. Cependant, malgré la volonté du musicien, l'instrument ne produirait pas d'accords conformes aux lois de la musique, si l'harmonie elle-même ne les dictait.

IX.[3] L'âme se lie au corps en se tournant vers les passions qu'il éprouve (ἐπιστροφὴ πρὸς τὰ πάθη). Elle se détache du corps en se détournant de ses passions (ἀπαθεία)[4].

De l'impassibilité de la matière.

X.[5] Voici les propriétés de la matière d'après les Anciens : « La » matière est incorporelle, parce qu'elle diffère des corps. Elle » est sans vie, parce qu'elle n'est ni intelligence, ni âme, rien de ce » qui vit par soi. Elle est informe, variable, infinie, sans puissance; » par conséquent, elle n'est pas *être*, elle est *non-être ;* elle n'est » pas le non-être de la manière dont le mouvement est le non- » être; elle est véritablement le non-être. Elle est une image et un » fantôme de l'étendue, parce qu'elle est le sujet premier de l'éten-

[1] Le commencement du § VIII est le sommaire des § 2 et 3 du livre VI.— [2] Ce qui suit se rapporte au § 4. Porphyre a développé la comparaison du musicien que Plotin indique brièvement à la fin du § 4. — [3] Le § IX est le sommaire du § 5 du livre VI. Il est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 814. — [4] *Voy.* les *Notes*, p. 380-385. — [5] Le § X est un extrait du § 7 du livre VI.

» due. Elle est l'impuissance, le désir de l'existence. Si elle persé-
» vère, ce n'est pas dans le repos [c'est dans le changement]; elle
» paraît toujours renfermer en elle-même les contraires, le grand
» et le petit, le moins et le plus, le défaut et l'excès. Elle *devient*
» toujours, sans persévérer jamais dans son état ni pouvoir en sor-
» tir. Elle est le manque de tout être; par conséquent elle ment
» dans ce qu'elle paraît être : si, par exemple, elle paraît grande,
» elle est petite; comme un vain fantôme, elle fuit et s'évanouit
» dans le non-être, non par un changement de lieu, mais par le
» défaut de réalité. Il en résulte que les images qui sont dans la
» matière ont pour sujet une image inférieure. C'est un miroir dans
» lequel les objets présentent des apparences diverses selon leurs
» positions, un miroir qui semble rempli quoiqu'il ne possède rien,
» et qui paraît être toutes choses. »

De la passibilité du corps.

XI. [1] Les passions se rapportent à ce qui est sujet à la destruction : en effet, c'est la passion qui conduit à la destruction; pâtir et être détruit appartiennent au même être. Les choses incorporelles ne sont point sujettes à destruction : elles sont ou elles ne sont pas; dans l'un et l'autre cas, elles sont impassibles. Ce qui pâtit ne doit pas avoir cette nature impassible, mais être capable d'être altéré et détruit par les qualités des choses qui s'y introduisent et le font pâtir : car ce qui y subsiste n'est pas altéré par le premier objet venu. Il en résulte que la matière est impassible : car elle n'a point de qualité par elle-même. Les formes qui ont la matière pour sujet sont également impassibles. Ce qui pâtit, c'est le composé de la forme et de la matière, dont l'être consiste dans l'union de ces deux choses : car il est évidemment soumis à l'action des puissances contraires et des qualités des choses qui s'introduisent en lui et le font pâtir. C'est pourquoi les êtres qui tiennent d'autrui l'existence, au lieu de la posséder par eux-mêmes, peuvent également, en vertu de leur passivité, vivre ou ne pas vivre. Au contraire, les êtres dont l'existence consiste dans une vie impassible ont nécessairement une vie permanente; de même les choses qui ne vivent pas sont également impassibles en tant qu'elles ne vivent pas. Il en résulte que changer et pâtir ne conviennent qu'au composé de la forme et de la matière, au corps, et non à la matière; de même, recevoir la vie et la perdre, éprouver les passions qui en sont la

[1] Le § XI est le sommaire des § 8-19 du livre VI.

conséquence, appartiennent au composé de l'âme et du corps. Rien de pareil ne saurait arriver à l'âme : car elle n'est pas une chose composée de vie et de non-vie (ἀζωΐα); elle est la vie elle-même, parce que son essence est simple, et qu'elle se meut elle-même.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE, DE LA CONTEMPLATION ET DE L'UN[1].

De la Pensée.

XII. [2] La *pensée* n'est pas la même partout : elle diffère suivant la nature de chaque essence. Elle est intellectuelle dans l'intelligence, rationnelle dans l'âme, séminale dans la plante ; elle constitue une simple figure dans le corps ; enfin, dans le principe qui surpasse toutes ces choses, elle est supérieure à l'intelligence et à l'être.

De la Vie.

XIII. [3] Le mot *corps* n'est pas le seul qui se prenne dans plusieurs sens ; il en est de même du mot *vie*. Autre est la vie de la plante, autre la vie de l'animal, autre la vie de l'âme, autre la vie de l'intelligence, autre la vie du principe qui est supérieur à l'intelligence. En effet, les intelligibles sont vivants quoique les choses qui en procèdent ne possèdent pas une vie semblable à la leur.

De l'Un.

XIV. [4] Par l'intelligence on dit beaucoup de choses du principe qui est supérieur à l'intelligence [de l'Un] [5]. Mais on en a l'intuition bien mieux par une absence de pensée que par la pensée. Il en est de cette idée comme de celle du sommeil, dont on parle jusqu'à un certain point à l'état de veille, mais dont on n'acquiert la connaissance et la perception que par le sommeil. En effet, le semblable n'est connu que par le semblable ; la condition de toute connaissance est que le sujet devienne semblable à l'objet [6].

[1] Les § XII-XIV sont un sommaire incomplet du livre VIII de l'*Ennéade* III (*De la Nature, de la Contemplation et de l'Un*). — [2] Le § XII se rapporte principalement au § 1 du livre VIII. — [3] Le § XIII se rapporte principalement au § 7 du livre VIII. — [4] Le § XIV est le sommaire du § 8 du livre VIII. — [5] L'Un est la première des trois hypostases divines. *Voy.* les *Notes*, p. 321. — [6] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 1, p. 116 ; *Enn.* II, liv. IV, p. 208.

QUATRIÈME ENNÉADE.

LIVRE DEUXIÈME.

DE L'ESSENCE DE L'AME[1].

XV. Tout corps est dans un lieu; l'incorporel en soi n'est pas en un lieu, non plus que les choses qui ont la même nature que lui.

XVI. L'incorporel en soi, par cela même qu'il est supérieur à tout corps et à tout lieu, est présent partout sans occuper d'étendue, d'une manière indivisible.

XVII. L'incorporel en soi, n'étant pas présent au corps d'une manière locale, lui est présent quand il veut, c'est-à-dire en inclinant vers lui, en tant que cela est dans sa nature. N'étant pas présent au corps d'une manière locale, il lui est présent par sa disposition.

XVIII. L'incorporel en soi ne devient pas présent au corps en essence ni en substance. Il ne se mêle pas avec lui. Cependant, par son inclination pour le corps, il engendre et il lui communique une puissance de lui-même capable de s'unir avec le corps. En effet, l'inclination de l'incorporel (ῥοπή) constitue une seconde nature [l'âme irraisonnable], qui s'unit avec le corps.

XIX.[2] L'âme a une nature intermédiaire entre l'essence qui est indivisible et l'essence qui est divisible par son union avec les corps: l'intelligence est une essence absolument indivisible; les corps sont seulement divisibles; mais les qualités et les formes engagées dans la matière sont divisibles par leur union avec les corps.

XX.[3] Les choses qui agissent sur d'autres n'agissent point par

[1] Les § xv-xix sont le sommaire du § 1 du livre II de l'*Ennéade* IV (*De l'Essence de l'âme*). — [2] Le § xix est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 814. — [3] Le § xx se rapporte au commencement du § 2 du livre II, où Plotin prouve contre les Stoïciens que, dans la sensation, le corps n'agit pas sur l'âme par *transmission de proche en proche jusqu'au principe dirigeant*. On trouve encore la même idée dans le § 20 du livre III, où Plotin dit : « Si l'âme est dans un corps comme dans un vase..., *le corps approchera de l'âme* par sa surface et non par lui-même. »

rapprochement et par contact (πελάσει καὶ ἁφῇ). Quand elles agissent par rapprochement et par contact, ce n'est qu'accidentellement.

LIVRE TROISIÈME.

DOUTES SUR L'AME.

Union de l'âme et du corps[1].

XXI.[2] La substance corporelle n'empêche pas l'incorporel en soi d'être où il veut et comme il veut : car, de même que l'inétendu ne peut être contenu par le corps, de même la substance étendue ne fait point obstacle à l'incorporel et est pour lui comme le non-être. L'incorporel ne se transporte pas où il veut par un changement de lieu : car il n'y a que la substance étendue qui occupe un lieu. L'incorporel n'est pas non plus comprimé par le corps : car il n'y a que la substance étendue qui puisse être comprimée et déplacée. Ce qui n'a ni étendue ni grandeur ne saurait être arrêté par la substance étendue ni être exposé à un changement de lieu. Étant partout et n'étant nulle part, l'incorporel, partout où il se trouve, ne fait sentir sa présence que par une disposition d'une certaine nature (διαθέσει ποιᾷ). C'est par cette disposition qu'il s'élève au-dessus du ciel ou qu'il descend dans un coin du monde. Ce séjour même ne le rend pas visible aux yeux. C'est seulement par ses œuvres qu'il manifeste sa présence.

XXII.[3] Si l'incorporel est contenu dans le corps, il n'y est pas renfermé comme une bête dans une ménagerie : car il ne peut être renfermé ni embrassé par le corps. Il n'y est pas non plus comprimé comme de l'eau ou de l'air dans une outre. Il produit des puissances qui du sein de son unité[4] rayonnent au dehors : c'est par elles qu'il descend dans le corps et qu'il le pénètre[5]. C'est par cette ineffable extension de lui-même qu'il vient dans le corps et qu'il

[1] Les § XXI-XXII se rapportent aux § 20-24 du livre III de l'*Ennéade* IV (*Doutes sur l'âme*, I), dont un extrait est cité dans les *Notes*, p. 356-360. — [2] Le § XXI est le sommaire du § 20 du livre III. — [3] Le § XXII est le sommaire des § XXI-XXIV du livre III. — [4] Il faut lire ἀπὸ τῆς πρὸς αὑτὸ ἑνώσεως (a sui *cum semetipso* conjunctione) au lieu de πρὸς αὐτὸ (a sui *cum corpore* conjunctione) que porte le texte d'Holstenius. La leçon qu'il donne est en contradiction complète avec le sens général de ce passage.— [5] *Voy.* ci-après § XXXVI, XXXVIII.

s'y enferme. Rien ne l'y attache si ce n'est lui-même. Ce n'est point le corps qui délie l'incorporel par suite d'une lésion ou de sa corruption; c'est l'incorporel qui se délie lui-même en se détournant des passions du corps.

De la Descente de l'âme dans le corps et de l'Esprit.

XXIII. [1] De même qu'*être sur la terre,* pour l'âme, ce n'est point fouler le sol, comme le fait le corps, mais seulement présider au corps qui foule la terre; de même, *être dans les enfers*, pour l'âme [2], c'est présider à une image dont la nature est d'être dans un lieu et d'avoir une essence ténébreuse. C'est pourquoi, si l'enfer placé sous la terre est un lieu ténébreux, l'âme, sans se séparer de l'être, descend dans l'enfer quand elle s'attache une image. En effet, quand l'âme quitte le corps solide auquel elle présidait, elle reste unie à l'*esprit* (πνεῦμα) qu'elle a reçu des sphères célestes [3]. Comme, par l'effet de son affection pour la matière, elle a développé telle ou telle faculté en vertu de laquelle elle avait une habitude sympathique pour tel ou tel corps pendant la vie [4], par suite de cette disposition, elle imprime une forme à l'*esprit* par la puissance de son imagination, et elle s'attache ainsi une image [5]. On dit que l'âme est dans l'enfer parce que l'*esprit* qui l'entoure se trouve avoir ainsi une nature informe et ténébreuse; et, comme l'*esprit* pesant et humide descend jusqu'aux lieux souterrains, on dit que l'âme descend sous terre; non que l'essence même de l'âme change de lieu ou soit dans un lieu, mais parce qu'elle contracte les habitudes des corps dont la nature est de changer de lieu et d'être dans un lieu. C'est ce qui fait que l'âme, d'après sa disposition, s'adjoint tel corps plutôt que tel autre [6] : car le rang et les qualités particulières du corps dans lequel elle entre dépendent de sa disposition.

Ainsi, à l'état de pureté supérieure, elle s'unit à un corps voisin de la nature immatérielle, à un corps éthéré. Lorsqu'elle descend du développement de la raison à celui de l'imagination, elle reçoit un corps solaire. Si elle s'effémine et se prend d'amour pour les formes, elle revêt un corps lunaire. Enfin, quand elle tombe dans les corps terrestres, qui, étant en analogie avec son caractère informe, se

[1] Le § XXIII est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 1038. Il se rapporte au § 9 du livre III de l'*Ennéade* IV (*Doutes sur l'âme*, I), qui est cité et commenté dans les *Notes*, p. 454. — [2] *Voy.* les *Notes*, p. 384. — [3] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 484.— [4] *Voy.* p. LVII, note 4. — [5] *Voy.* le passage de Dante cité dans les *Notes*, p. 455. — [6] *Voy.* le passage de Plotin cité dans les *Notes*, p. 386. *Voy.* encore p. LVII, note 3.

composent de vapeurs humides, il en résulte pour elle une ignorance complète de l'être, une sorte d'éclipse et une véritable enfance. Au sortir d'un corps terrestre, ayant son *esprit* encore troublé par ces vapeurs humides, elle s'attache une ombre qui l'appesantit[1] : car un *esprit* de cette sorte tend naturellement à descendre dans les profondeurs de la terre à moins qu'il ne soit retenu et relevé par une cause supérieure. De même que l'âme est attachée à la terre par son enveloppe terrestre; de même l'*esprit* humide, auquel elle est unie, lui fait traîner après elle une image qui la rend pesante. Or elle s'entoure de vapeurs humides quand elle vient à se mêler à la nature dont le travail est humide et souterrain. Mais si elle se sépare de la nature, une lumière sèche, sans ombre et sans nuage, brille aussitôt autour d'elle. En effet, c'est l'humidité qui forme les nuages dans l'air; la sécheresse de l'atmosphère produit une clarté sèche et sereine.

LIVRE SIXIÈME.

DE LA SENSATION ET DE LA MÉMOIRE [2].

De la Sensation.

XXIV. [3] L'âme contient les raisons [essences] de toutes choses. Elle opère selon ces raisons, qu'elle soit provoquée à l'acte par un objet extérieur, ou qu'elle se tourne vers ces raisons en se repliant sur

[1] Dans son traité *De l'Antre des Nymphes*, Porphyre a longuement développé ces idées. Il paraît les avoir empruntées à Héraclite dont il fait plusieurs citations remarquables dans le passage suivant: « Les âmes qui descendent » dans la génération volent sur les vapeurs humides. De là vient qu'Héra- » clite dit : *Ce qui plaît aux âmes humides, ce n'est pas de mourir, c'est de* » *tomber dans la génération.* Ailleurs Héraclite dit encore : *Notre vie est* » *la mort des âmes, et la mort des âmes est notre vie*.... Les âmes éprises » d'amour pour les corps attirent un *esprit* humide qui se condense comme un » nuage. Ce sont en effet des vapeurs condensées qui forment des nuages dans » l'air. Quand l'*esprit* qui entoure les âmes s'est condensé par l'abondance des » vapeurs, ces âmes deviennent visibles. De ce nombre sont les âmes qui, ayant » souillé leur *esprit*, apparaissent aux hommes sous la forme de spectres. Les » âmes pures, au contraire, ont de l'aversion pour la génération. C'est ce qui a » fait dire au même Héraclite : *L'âme sèche est très-sage.* » — [2] Les § XXIV et XXV sont un sommaire du livre VI de l'*Ennéade* IV (*De la Sensation, De la Mémoire*). — [3] Le § XXIV est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 816. Il se rapporte principalement à l'extrait du livre VI qui est cité dans ce volume, p. 335, note 1.

elle-même[1]. Quand elle est provoquée à l'acte par un objet extérieur, elle y applique ses sens; quand elle se replie sur elle-même, elle s'applique aux pensées. Il en résulte, dira-t-on peut-être, qu'il n'y a pas de sensation ni de pensée sans imagination: car, de même que, dans la partie animale, il n'y a pas de sensation sans une impression produite sur les organes des sens; de même, il n'y a pas de pensée sans imagination. Sans doute: il y a là analogie. De même que l'image sensible (τύπος) résulte de l'impression éprouvée par la sensibilité[2]; de même l'image intellectuelle (φάντασμα) résulte de la pensée[3].

De la mémoire.

XXV. La mémoire ne consiste pas à garder des images. C'est la faculté de reproduire les conceptions dont notre âme s'est occupée[4].

[1] La même idée se retrouve dans un passage de Porphyre, que Némésius cite en ces termes: « Porphyre dit, dans son traité *De la Sensation*, que » la vision n'est produite ni par un cône, ni par une image, ni par toute autre » chose; mais que l'âme, mise en rapport avec les objets visibles, reconnaît » qu'elle est elle-même ces objets, parce qu'elle contient tous les êtres, et que » toutes choses ne sont que l'âme contenant les différents êtres. En effet, puis- » que Porphyre prétend qu'il n'y a qu'une seule espèce d'âme pour toutes choses, » laquelle est l'âme raisonnable, il a raison de dire que l'âme se reconnaît dans » tous les êtres. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, chap. VII.) Sur ce point que, selon Porphyre, toutes les âmes sont raisonnables, *Voy.* le même ouvrage de Némésius, chap. I. — [2] *Voy.* les *Notes*, p. 325. — [3] *Ibid.*, p. 338-341. — [4] Cette définition de la mémoire est la reproduction de celle que Plotin en donne: « Il ne faut pas oublier que la mémoire ne consiste pas à garder des » impressions, mais que c'est la faculté qu'a l'âme de se rappeler et de se rendre » présentes les choses qui ne lui sont pas présentes. » (*Enn.* III, liv. VI, § 2.) Il faut aussi rapprocher du § XXV de Porphyre un fragment du même auteur qui appartient au traité *Des Facultés de l'âme*: « De même que nous connaissons les » autres facultés de l'âme par leurs opérations, de même, en considérant la mé- » moire, nous avons établi qu'elle consiste à se rappeler les choses qui ont été » perçues par les sens ou par la raison. La faculté de l'âme que nous appelons » *mémoire*, parce qu'elle consiste dans le *rappel*, est définie par Aristote l'*ha-* » *bitude de l'image*, c'est-à-dire de la représentation sensible dont est née » l'image. En effet, quand une sensation arrive à l'imagination, cette faculté » éprouve alors une modification passive qui est appelée *image*. Ainsi, quand la » sensibilité se trouve mise en jeu par la sensation, la représentation qui en » naît dans l'imagination remplit le rôle de portrait à l'égard de l'objet imaginé: » car elle est en quelque sorte le portrait de ce qui est tombé sous le sens. Quand » l'imagination est devenue l'*habitude de l'image*, elle est appelée *mémoire*. » Cette faculté appartient même aux animaux privés de raison. Mais l'imagi-

CINQUIÈME ENNÉADE.

LIVRE DEUXIÈME.

DE LA GÉNÉRATION ET DE L'ORDRE DES CHOSES QUI SONT APRÈS LE PREMIER[1].

De la Procession des êtres.

XXVI. Quand les substances incorporelles descendent, elles se divisent, se multiplient, et leur puissance s'affaiblit en s'appliquant à l'individuel. Quand elles montent, au contraire, elles se simplifient, s'unifient et leur puissance surabonde.

XXVII. Dans la vie des incorporels, la *procession* (πρόοδος) s'opère de telle sorte que le principe supérieur demeure ferme et inébranlable dans sa nature, qu'il donne de son être à qui est au-dessous de lui, sans rien perdre et sans changer en rien. Ainsi, ce qui reçoit l'être ne reçoit pas l'être avec une corruption ou un changement; il n'est pas engendré comme la génération [l'être sensible], qui participe de la corruption et du changement. Il est donc non-engendré et incorruptible parce qu'il est produit sans génération ni corruption.

XXVIII. Toute chose engendrée tient d'autrui la cause de sa génération, puisque rien ne s'engendre sans cause. Mais, parmi les choses engendrées, celles qui doivent leur être à une réunion d'élé-

» nation abstraite ou *réminiscence* n'est accordée qu'aux êtres raisonnables. » C'est pourquoi Aristote dit que les brutes ont la mémoire, mais non la réminiscence, que l'homme est le seul être qui possède ces deux facultés. » (Stobée, *Florilegium*, Tit. XXV, p. 192, éd. Gesner.) Porphyre fait ici allusion au traité *De la Mémoire*, où Aristote définit cette faculté en ces termes : « La mémoire est l'*habitude de l'image*, en tant qu'elle est le *portrait* de la chose dont elle est l'image. » *Voy.* à ce sujet M. Chauvet, *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité*, p. 337. *Voy.* aussi l'extrait du traité *De l'âme* d'Aristote, qui est cité dans les *Notes*, p. 338-340.

[1] Les § XXVI-XXX sont un commentaire du livre II de l'*Ennéade* V (*De la Génération et de l'Ordre des choses qui sont après le Premier*).

ments sont par cela même périssables. Quant à celles qui, n'étant pas composées, doivent leur être à la simplicité de leur substance, elles sont impérissables, en tant qu'indissolubles; en disant qu'elles sont engendrées, on n'entend pas qu'elles soient composées, mais seulement qu'elles dépendent d'une cause. Ainsi les corps sont doublement engendrés, d'abord comme dépendant d'une cause, ensuite comme composés. L'âme et l'intelligence sont engendrées sous ce rapport qu'elles dépendent d'une cause, mais non sous ce rapport qu'elles seraient composées. Donc les corps, étant doublement engendrés, sont dissolubles et périssables. L'âme et l'intelligence, n'étant pas engendrées sous ce rapport qu'elles ne sont pas composées, sont indissolubles et impérissables : car elles ne sont engendrées que sous ce rapport qu'elles dépendent d'une cause[1].

XXIX. Tout principe qui engendre en vertu de son essence est supérieur au produit qu'il engendre. Tout être engendré se tourne naturellement vers son principe générateur. Quant aux principes générateurs, quelques-uns [les substances universelles et parfaites] ne se tournent pas vers leur produit, d'autres [les substances particulières et sujettes à incliner vers le multiple] se tournent en partie vers leur produit et restent en partie tournés vers eux-mêmes, d'autres enfin se tournent vers leur produit et ne se tournent pas vers eux-mêmes.

Du Retour des êtres au Premier.

XXX. Des substances universelles et parfaites, aucune ne se tourne vers son produit. Toutes les substances parfaites se ramènent aux principes qui les ont engendrées. Le corps du monde lui-même, par cela seul qu'il est parfait, se ramène à l'Ame intelligente, et c'est pour cela que son mouvement est circulaire [2]. L'Ame du monde se ramène à l'Intelligence, et l'Intelligence au Premier[3]. Tous les êtres aspirent donc au Premier, chacun dans la mesure de son pouvoir, depuis celui qui occupe le dernier rang dans l'univers. Ce *retour des êtres au Premier* (ἡ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγή) est nécessaire, qu'il soit d'ailleurs médiat ou immédiat. Aussi peut-on dire que les êtres n'aspirent pas seulement à Dieu, mais qu'ils en jouissent encore chacun selon son pouvoir[4]. Quant aux substances particulières

[1] Le § XXVIII est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 51, p. 778. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 1, p. 159. — [3] Le Premier, l'Intelligence et l'Ame du monde sont les trois hypostases divines. *Voy.* p. 320. — [4] « Tout astre, en quelque endroit qu'il se trouve, est transporté de joie en embrassant Dieu; ce n'est point par raison, mais par une nécessité naturelle. » (*Enn* II, liv. II, § 2, p. 163.)

et sujettes à incliner vers le multiple, il est dans leur nature de se tourner non-seulement vers leur auteur, mais encore vers leur produit. C'est de cela que résulte leur chute et leur infidélité. La matière les pervertit parce qu'elles peuvent incliner vers elle, quoiqu'elles puissent aussi se tourner vers Dieu[1]. Ainsi, la perfection fait naître des premiers principes et tourne vers eux les êtres qui occupent le second rang. L'imperfection, au contraire, tourne les choses supérieures vers les choses inférieures, et leur inspire de l'amour pour ce qui s'est avant elles-mêmes éloigné des premiers principes [pour la matière][2].

LIVRE TROISIÈME.

DES HYPOSTASES QUI CONNAISSENT ET DU PRINCIPE SUPÉRIEUR[3]

L'Intelligence se connaît par un retour sur elle-même.

XXXI.[4] Quand un être subsiste par autrui, qu'il ne subsiste point par lui-même en se séparant d'autrui, il ne saurait se tourner vers lui-même pour se connaître en se séparant du sujet par lequel il subsiste : car il s'altérerait et il périrait en se séparant de son être. Mais quand un être se connaît lui-même en se séparant de celui auquel il est uni, qu'il se saisit lui-même indépendamment de cet être, qu'il le fait sans s'exposer à périr, il ne tient évidemment pas sa substance de l'être dont il peut, sans périr, se séparer pour se tourner vers lui-même et pour se connaître lui-même d'une manière indépendante. Si la vue, si la sensibilité, en général, ne se sent point elle-même, ne se perçoit pas en se séparant du corps, et ne subsiste point par elle-même; si l'intelligence, au contraire, pense mieux en se séparant du corps, et se tourne vers elle-même sans périr : il est clair que les facultés sensibles ne passent à l'acte que par le secours du corps, tandis que l'intelligence possède par elle-même, et non par le corps, l'acte et l'être.

[1] Porphyre avait composé sur ce sujet le traité *Du Retour de l'âme à Dieu*, qui est souvent cité par saint Augustin dans le livre X de la *Cité de Dieu*. — [2] *Voy*. p. LIV, note 4; p. LXXXVI. — [3] Les § XXXII-XXXIV sont un commentaire du livre III. de l'*Ennéade* V (*Des hypostases qui connaissent et du principe supérieur*). — [4] Le § XXXI se rapporte principalement au § 1 du livre III.

L'acte de l'Intelligence est éternel et indivisible.

XXXII.[1] Autre chose est l'*intelligence* et l'*intelligible*, autre chose le *sens* et le *sensible*. L'intelligible est uni à l'intelligence comme le sensible l'est au sens. Mais le sens ne peut se percevoir lui-même[2]... L'intelligible, étant uni à l'intelligence, est saisi par l'intelligence et non par le sens. Mais l'intelligence est intelligible pour l'intelligence. Si l'intelligence est intelligible pour l'intelligence, l'intelligence est à elle-même son propre objet. Si l'intelligence est intelligible et non sensible, elle est un objet intelligible. Si elle est intelligible par l'intelligence, et non par le sens, elle sera intelligente. Elle est donc à la fois ce qui pense et ce qui est pensé, tout ce qui pense et tout ce qui est pensé. Elle n'agit pas d'ailleurs à la manière d'un instrument qui frotte et qui est frotté : « Elle n'est pas dans » une partie d'elle-même sujet, et dans une autre, objet de la pen- » sée ; elle est simple, elle est tout entière intelligible pour elle- » même tout entière[3]. » L'intelligence tout entière exclut toute idée d'inintelligence (ἀνοησία). Il n'y a pas en elle une partie qui pense, tandis que l'autre ne penserait pas : car alors, en tant qu'elle ne penserait pas, « elle serait inintelligente (ἀνόητος). » Elle n'abandonne pas un objet pour penser à un autre : car elle cesserait de penser l'objet qu'elle abandonnerait. Donc, si elle ne passe pas successivement d'un objet à un autre, elle pense tout ensemble ; elle ne pense pas tantôt l'une, tantôt l'autre ; elle pense tout présentement et toujours[4]...

Si l'intelligence pense tout présentement, s'il n'y a pour elle ni passé ni futur, sa pensée est un acte simple, qui exclut tout intervalle de temps. Ainsi tout y est ensemble, sous le rapport du nombre aussi bien que sous le rapport du temps. L'intelligence pense donc toutes choses selon l'unité et dans l'unité, sans que rien y tombe dans le temps ou dans l'espace. S'il en est ainsi, *l'intelligence ne discourt point et n'est pas en mouvement* [comme l'âme]; c'est un acte qui est selon l'unité et dans l'unité, qui répugne au changement, au développement, à toute opération discursive[5]. Si, dans l'intelligence, la multitude est ramenée à l'unité, si *l'acte intellectuel est indivisible* et ne tombe point dans le temps, il est nécessaire d'attribuer à une pareille essence l'être éternel dans l'unité. Or c'est là l'éternité[6]. Donc

[1] Le § XXXII se rapporte aux § 3, 5-7 du livre III. Nous mettons entre guillemets les phrases empruntées à Plotin. — [2] Il y a ici une lacune. — [3] *Voy.* § 6 du livre III. — [4] Il y a ici une seconde lacune. — [5] *Voy.* § 3 du livre III. Sur la Raison discursive, *Voy.* p. 326, 340. — [6] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 2.

l'éternité constitue l'essence même de l'intelligence. Quant à cette intelligence d'autre espèce qui ne pense pas selon l'unité et dans l'unité, qui tombe dans le changement et dans le mouvement, qui abandonne un objet pour s'occuper d'un autre, qui se divise et se livre à une action discursive[1], elle a pour essence le temps[2]. La distinction du passé et du futur convient à son mouvement. En passant d'un objet à un autre, l'âme change de pensées: non que les premières périssent et que les secondes sortent subitement d'une autre source; mais celles-là, tout en semblant évanouies, demeurent dans l'âme, et celles-ci, tout en paraissant venir d'ailleurs, n'en viennent réellement point, mais naissent du sein même de l'âme qui ne se meut que d'elle à elle, et qui porte son regard successivement sur telle ou telle partie de ce qu'elle possède. Elle ressemble à une source qui, au lieu de s'écouler au dehors, reflue circulairement en elle-même. C'est ce *mouvement de l'âme* qui constitue le *temps*, comme la *permanence de l'intelligence en elle-même* constitue l'*éternité*. L'intelligence n'est point séparée de l'éternité, comme l'âme ne l'est point du temps. L'intelligence et l'éternité ne forment qu'une seule hypostase. Ce qui se meut simule l'éternité par la perpétuité indéfinie de son mouvement, et ce qui demeure immobile simule le temps en paraissant multiplier son continuel présent à mesure que le temps passe. C'est pourquoi quelques-uns ont cru que le temps se manifestait dans le repos aussi bien que dans le mouvement, et que l'éternité n'était que l'infinité du temps. Ils transportaient ainsi à chacune de ces choses les attributs de l'autre. C'est que ce qui persiste toujours dans un mouvement identique figure l'éternité par la perpétuité de son mouvement, et que ce qui persiste dans un acte identique figure le temps par la permanence de son acte. Au reste, dans les choses sensibles, la durée diffère selon chacune d'elles. Autre est la durée du cours du Soleil, autre la durée du cours de la Lune, autre la durée du cours de Vénus, etc.; autre est l'année du Soleil, autre est l'année de chacun de ces astres; autre est enfin l'année qui embrasse toutes les autres années et qui est conforme au mouvement de l'Ame, sur lequel les astres règlent leurs mouvements. Comme le mouvement de l'Ame diffère du mouvement des astres, son temps diffère aussi du temps des astres: car les divisions de cette dernière espèce de temps correspondent aux espaces parcourus par chaque astre et par ses passages successifs en divers lieux.

[1] Cette seconde espèce d'intelligence est la *Raison discursive* qui, selon Plotin, constitue l'essence même de l'âme. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. VII, § 10.

L'Intelligence est multiple.

XXXIII. [1] L'Intelligence n'est pas le principe de toutes choses : car elle est multiple. Or le multiple suppose avant lui l'Un[2]. Il est évident que l'intelligence est multiple : les intelligibles qu'elle pense ne forment pas une unité, mais une multitude, et ils sont identiques avec elle. Donc, puisque l'Intelligence et les intelligibles sont identiques et que les intelligibles forment une multitude, l'Intelligence elle-même est multiple[3].

Quant à l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, voici comment on peut la démontrer. L'objet que l'intelligence contemple doit être en elle ou exister hors d'elle. Il est évident d'ailleurs que l'intelligence contemple (θεωρεῖ) : car pour elle, *penser* (νοεῖν), c'est être *intelligence* (νοῦς) ; lui enlever la pensée, c'est lui enlever son essence[4]. — Ceci posé, il faut déterminer de quelle manière l'intelligence contemple son objet. Nous y arriverons en examinant les diverses facultés par lesquelles nous acquérons des connaissances : ce sont la Sensation, l'Imagination, l'Intelligence.

Le principe qui se sert des Sens ne contemple qu'en saisissant des choses extérieures, et, loin de s'unir aux objets de sa contemplation, il ne recueille de cette perception qu'une image[5]. Donc quand l'œil voit l'objet visible, il ne peut s'identifier avec cet objet : car il ne le verrait pas s'il n'en était à une certaine distance. De même, si l'objet du tact se confondait avec l'organe qui le touche, il s'évanouirait. Il est donc évident que les sens, et le principe qui se sert des sens, s'appliquent à ce qui est hors d'eux pour percevoir l'objet sensible.

De même, l'Imagination applique son attention à ce qui est hors d'elle pour s'en former une image ; c'est par cette attention même à ce qui est hors d'elle qu'elle se représente comme extérieur l'objet dont elle se forme l'image.

Telle est la manière dont la sensation et l'imagination perçoivent leurs objets. Aucune de ces deux facultés ne se replie et ne se concentre sur elle-même, que l'objet de leur perception soit une forme corporelle ou incorporelle[6].

Ce n'est pas de cette manière que perçoit l'Intelligence[7] : c'est en se tournant vers elle-même, en se contemplant elle-même. Si

[1] Le § XXXIII se rapporte aux § 10-12 du livre III. Il est cité par Stobée, *Eclogœ physicœ*, I, 51, p. 778. — [2] L'Un est la première des trois Hypostases divines. *Voy.* les *Notes*, p. 321. — [3] *Voy.* la fin du § XXXIII. — [4] *Voy.* § 6 du livre III. — [5] *Voy.* § 2 du livre III. — [6] *Voy.* § XXXI, p. LXX. — [7] *Voy.* § 6-8 du livre III.

elle sortait de la contemplation de ses propres actes, si elle cessait d'en être l'intuition, elle ne penserait plus rien. L'intelligence perçoit l'objet intelligible comme la sensation perçoit l'objet sensible, par intuition. Mais, pour contempler l'objet sensible, la sensation s'applique à ce qui est hors d'elle, parce que son objet est matériel. Au contraire, pour contempler l'objet intelligible, l'intelligence se concentre en elle-même au lieu de s'appliquer à ce qui est hors d'elle. De là vient que quelques philosophes ont pensé qu'il n'y avait entre l'intelligence et l'imagination qu'une différence nominale : car ils croyaient que l'intelligence était l'imagination de l'animal raisonnable ; comme ils voulaient que tout dépendît de la matière et de la nature corporelle, ils devaient naturellement en faire dépendre aussi l'intelligence. Mais notre intelligence contemple d'autres essences que les corps. Donc [dans l'hypothèse de ces philosophes] elle contemplera ces essences placées dans quelque lieu. Mais ces essences sont hors de la matière ; par conséquent, elles ne sauraient être dans un lieu. Il est donc évident qu'il faut placer les intelligibles dans l'intelligence.

Si les intelligibles sont dans l'intelligence, l'intelligence contemplera les intelligibles et se contemplera elle-même en les contemplant ; en se comprenant elle-même, elle pensera, parce qu'elle comprendra les intelligibles. Or les intelligibles forment une multitude (car l'intelligence pense une multitude d'intelligibles[1], et non une unité) ; donc elle est multiple. Mais le multiple suppose avant lui l'Un ; par conséquent, il est nécessaire qu'au-dessus de l'Intelligence il y ait l'Un.

XXXIV. [2] La substance intellectuelle est composée de parties semblables, de telle sorte que les essences existent à la fois dans l'intelligence particulière et dans l'intelligence universelle. Mais, dans l'intelligence universelle, les essences particulières elles-mêmes sont conçues universellement ; dans l'intelligence particulière, les essences universelles sont conçues particulièrement aussi bien que les essences particulières.

[1] *Voy.* § 10-12 du livre III. — [2] Le § XXXIV se rapporte au § 5 du livre III.

SIXIÈME ENNÉADE.

LIVRE QUATRIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER[1].

De l'Incorporel.

XXXV. L'*incorporel* est ce que l'on conçoit par *abstraction du corps;* c'est à cela qu'il doit son nom. A ce genre appartiennent, selon les Anciens, la *matière,* la *forme sensible,* quand elle est conçue séparée de la matière, les *natures,* les *facultés,* le *lieu,* le *temps*, la *surface*. Toutes ces choses en effet sont appelées *incorporelles* parce qu'elles ne sont pas des corps. Il est d'autres choses qu'on appelle incorporelles par catachrèse, non parce qu'elles ne sont pas des corps, mais parce qu'elles ne peuvent engendrer de corps. Ainsi, l'incorporel de la première espèce subsiste dans le corps; l'incorporel de la seconde espèce est complétement séparé du corps et de l'incorporel qui subsiste dans le corps. Le corps en effet occupe un lieu et la surface n'existe pas hors du corps. Mais l'intelligence et la raison intellectuelle [la raison discursive] n'occupent pas de lieu, ne subsistent pas dans le corps, ne constituent pas le corps, ne dépendent point du corps ni d'aucune des choses qu'on appelle incorporelles par abstraction du corps. D'un autre côté, si l'on conçoit le vide comme incorporel, l'intelligence ne peut être dans le vide. Le vide en effet peut recevoir un corps, mais il ne peut contenir l'acte de l'intelligence ni servir de lieu à cet acte. Des deux espèces d'incorporel dont nous venons de parler, les sectateurs de Zénon rejettent l'une [l'incorporel qui existe hors du corps] et admettent l'autre [l'incorporel qu'on sépare du corps par abstraction et qui n'a pas d'existence hors du corps] : ne voyant

[1] Les § XXXV-XL sont un commentaire du livre IV de l'*Ennéade* VI (*L'être un et identique est partout présent tout entier*, I).

pas que la première espèce d'incorporel n'est pas semblable à la seconde, ils refusent à la première toute réalité; ils devraient cependant reconnaître que l'incorporel [qui subsiste hors du corps] est une autre espèce [que l'incorporel qui ne subsiste pas hors du corps], et ne pas croire que, parce qu'une espèce d'incorporel n'a pas de réalité, l'autre n'en a pas non plus [1].

Rapport de l'incorporel et du corporel.

XXXVI. [2] Toute chose, si elle est quelque part, y est d'une manière conforme à sa nature. Pour le corps qui se compose de matière et possède un volume, être quelque part, c'est être dans un lieu. Aussi, le corps du monde, étant matériel et possédant un volume, a de l'étendue et occupe un lieu. Le monde intelligible au contraire, et en général l'être immatériel et incorporel en soi, n'occupe point de lieu, en sorte que l'*ubiquité* (τὸ εἶναι πανταχοῦ) de l'incorporel n'est pas une présence locale. « Il n'a pas une partie » ici et une partie là [3] » : car de cette manière, il ne serait pas hors de tout lieu ni sans étendue; « partout où il est, il est tout entier. » Il n'est pas présent ici et là absent : » car, de cette manière il serait contenu dans tel lieu et exclu de tel autre. « Il n'est pas non » plus voisin d'un lieu ni éloigné d'un autre, » parce qu'il n'y a que les choses qui occupent un lieu qui comportent des rapports de distance. Par conséquent, le monde sensible est présent à l'intelligible dans l'espace; mais l'intelligible est présent au monde sensible sans avoir de parties ni être dans l'espace. Quand l'indivisible est présent dans le divisible, « il est tout entier dans chaque partie, » identique et numériquement un. « Si l'être indivisible et simple de» vient étendu et multiple, ce n'est que par rapport à l'être étendu » et multiple qui le possède, non tel qu'il est réellement, mais » de la manière dont il peut le posséder. » Quant à l'être étendu et multiple, il faut qu'il devienne inétendu et simple dans son rapport avec l'être naturellement étendu et simple pour jouir de sa présence. En d'autres termes, c'est conformément à sa nature, sans se diviser, ni se multiplier, ni occuper de lieu, que l'être intelligible est présent à l'être naturellement divisible, multiple et

[1] *Voy.* les § 25-30 du livre I de l'*Ennéade* VI (*Des Genres de l'être*), où Plotin combat la doctrine des quatre catégories de Zénon dont il est parlé p. 195 de ce volume, note 4. — [2] Le § XXXVI est un commentaire des § 2, 3, 4 du livre IV. Nous mettons entre guillemets les membres de phrase empruntés à Plotin. — [3] *Voy.* le § 3 du livre IV.

contenu dans un lieu; mais c'est d'une manière divisible, multiple, locale, que l'être qui occupe un lieu est présent à « l'être qui n'a » point de rapport avec l'espace. » Il faut donc, dans nos spéculations sur l'être corporel et sur l'être incorporel, ne pas confondre leurs caractères, conserver à chacun sa nature, et bien nous garder d'aller, par imagination ou par opinion, attribuer à l'incorporel certaines qualités des corps. Personne ne prête aux corps les caractères de l'incorporel, parce que chacun vit dans le commerce des corps; mais, comme on a peine à connaître les essences incorporelles, on ne s'en forme que des conceptions vagues et on ne peut les saisir tant qu'on se laisse guider par l'imagination. Il faut se dire à soi-même : l'être sensible occupe un lieu et est hors de lui-même parce qu'il a un volume; « l'être intelligible n'est pas » dans un lieu, mais en lui-même, » parce qu'il n'a point de volume. L'un est une copie, l'autre est un archétype; l'un tient l'être de l'intelligible, l'autre le trouve en lui-même : car toute image est une image de l'intelligence. Il faut bien se rappeler les propriétés du corporel et de l'incorporel pour ne point s'étonner qu'ils diffèrent malgré leur union, s'il est permis de donner le nom d'*union* (σύνοδος) à leur rapport : car il ne faut pas ici penser à l'union de substances corporelles, mais à l'union de substances dont les propriétés sont complétement incompatibles. Cette union diffère entièrement de celle des substances qui ont la même essence : aussi n'est-elle ni un mélange, ni une mixtion, ni une union véritable, ni une juxtaposition. Le rapport du corporel et de l'incorporel s'établit d'une façon différente, qui se manifeste dans la communication des substances de même nature, mais dont aucune opération corporelle ne peut donner une idée[1]: l'être incorporel est tout entier sans étendue dans toutes les parties de l'être étendu, le nombre de ces parties fût-il infini; « il est présent d'une façon in- » divisible, sans faire correspondre chacune de ses parties à une des » parties de l'être étendu; » il ne devient pas multiple pour être

[1] On retrouve les mêmes idées dans un passage de Porphyre cité par Némésius : « Porphyre s'exprime ainsi dans le second livre de ses *Mélanges* : « Il » est indubitable qu'une substance peut devenir le complément d'une autre » substance; qu'elle fait alors partie de cette autre substance, tout en demeu- » rant en elle-même après être devenue le complément de cette substance; » qu'après s'être unie avec elle, elle conserve elle-même son unité. » Porphyre ajoute : « L'âme, sans être modifiée elle-même, modifie selon son activité » propre ce à quoi elle est unie. » (*De la Nature de l'homme*, ch. III.) Il faut rapprocher aussi de ce passage le fragment d'Ammonius cité plus loin, p. XCVI.

présent d'une manière multiple à une multitude de parties. Il est tout entier dans toutes les parties de l'être étendu, dans chacune d'elles et dans toute la masse, sans se diviser ni devenir multiple pour entrer en rapport avec le multiple, enfin, en conservant son unité numérique [1]. Ce n'est qu'aux êtres dont la puissance se disperse qu'il appartient de posséder l'intelligible par parties et par fractions. Souvent ces êtres, en s'écartant de leur nature, imitent par une apparence trompeuse les êtres intelligibles, et nous hésitons à reconnaître leur essence parce qu'ils semblent l'avoir changée contre l'essence incorporelle.

L'incorporel n'a pas d'étendue.

XXXVII. [2] L'être réel n'est ni grand ni petit. La grandeur et la petitesse sont les attributs de la masse corporelle. Par son identité et son unité numérique, l'être réel n'est ni grand ni petit, ni très-grand ni très-petit, quoiqu'il fasse participer à sa nature ce qu'il y a de plus grand et de plus petit. Qu'on ne se le représente donc pas comme grand : on ne saurait concevoir alors comment il peut se trouver dans le plus petit espace sans être diminué ni resserré. Qu'on ne se le représente pas comme petit : on ne comprendrait plus comment il peut être présent dans tout un grand corps sans être augmenté ni étendu. Concevant à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit, on doit se représenter, dans le premier corps venu et dans une infinité d'autres corps de grandeur différente, l'être réel conservant son identité et demeurant en lui-même : car il est uni à l'étendue du monde sans s'étendre ni se diviser, et il dépasse l'étendue du monde aussi bien que celle de ses parties en les embrassant dans son unité. De même, le monde s'unit à l'être réel par toutes ses parties, autant que le lui permet sa nature, et il ne peut cependant l'embrasser tout entier ni contenir toute sa puissance. L'être réel est infini et incompréhensible pour le monde parce que, entre autres attributs, il possède celui de n'avoir aucune étendue.

XXXVIII. La grandeur du volume est une cause d'infériorité pour un corps si, au lieu de le comparer aux choses de même espèce, on le considère par rapport aux choses qui ont une essence différente : car le volume est en quelque sorte une procession de l'être

[1] *Voy.* § 11, 12, 13 du livre VI. — [2] Le § XXXVII est un commentaire du § 5 du livre IV.

hors de lui-même et un morcellement de sa puissance. Ce qui possède une puissance supérieure est étranger à toute étendue : car la puissance n'arrive à posséder toute sa plénitude qu'en se concentrant en elle-même; elle a besoin de se fortifier pour acquérir toute son énergie. Aussi le corps, en s'étendant dans l'espace, perd-il de sa force et s'éloigne-t-il de la puissance qui appartient à l'être réel et incorporel; mais l'être réel ne s'affaiblit pas dans l'étendue, parce que, n'ayant point d'étendue, il conserve la grandeur de sa puissance. De même que l'être réel n'a ni étendue ni volume par rapport au corps, de même l'être corporel est faible et impuissant par rapport à l'être réel. L'être qui possède la plus grande puissance n'occupe point d'étendue. Aussi, quoique le monde remplisse l'espace, qu'il soit uni partout à l'être réel, il ne saurait cependant embrasser la grandeur de sa puissance[1]. Il est uni à l'être réel, non par parties, mais d'une manière indivisible et indéfinie[2]. Donc l'incorporel est présent au corps, non d'une manière locale, mais *par assimilation*, en tant que le corps est capable d'être rendu semblable à l'incorporel et que l'incorporel peut se manifester en lui[3]. L'incorporel n'est pas présent au matériel, en tant que le matériel est incapable de s'assimiler à un principe complétement immatériel; l'incorporel est présent au corporel, en tant que le corporel peut s'assimiler à lui. L'incorporel n'est pas non plus présent au matériel par réceptivité [en ce sens qu'une des deux substances recevrait quelque chose de l'autre]; autrement le matériel et l'immatériel seraient altérés, le premier, en recevant l'immatériel, puisqu'il se transformerait en lui, et le second, en devenant matériel. Donc, quand un rapport s'établit entre deux substances aussi différentes que le corporel et l'incorporel, il y a assimilation et participation réciproque à la puissance de l'un et à l'impuissance de l'autre. C'est pourquoi le monde reste toujours fort loin de la puissance de l'être réel, et celui-ci de l'impuissance de l'être matériel. Mais ce qui tient le milieu, ce qui assimile et est assimilé tout ensemble, ce qui unit les extrêmes, devient une cause d'erreur à leur sujet, parce qu'il rapproche par l'assimilation des substances fort différentes.

[1] *Voy.* § 2 du livre IV. — [2] *Voy.* § 3 du livre IV. — [3] *Voy.* § 12 du livre IV.

Rapport des âmes particulières avec l'Ame universelle.

XXXIX.[1] « Il ne faut pas croire que la pluralité des âmes vienne » de la pluralité des corps. Les âmes particulières subsistent aussi » bien que l'Ame universelle indépendamment des corps, sans que » l'unité de l'Ame universelle absorbe la multiplicité des âmes par- » ticulières, ni que la multiplicité de celles-ci morcelle l'unité de » celle-là[2]. » Les âmes particulières sont distinctes sans être séparées les unes des autres et sans diviser l'Ame universelle en une foule de parties; elles sont unies les unes aux autres sans se confondre et sans faire de l'Ame universelle un simple total: « car » elles ne sont pas séparées entre elles par des limites » et elles ne se confondent pas les unes avec les autres; « elles sont distinctes » les unes des autres comme les sciences diverses dans une seule » âme. » Enfin, les âmes particulières ne sont pas dans l'Ame universelle comme des corps, c'est-à-dire comme des substances réellement différentes[3]; ce sont des *actes divers de l'Ame universelle* (τῆς ψυχῆς ποιαὶ ἐνέργειαι). En effet, « la puissance de l'Ame uni- » verselle est infinie, » et tout ce qui participe à elle est âme; toutes les âmes forment l'Ame universelle, et cependant l'Ame universelle existe indépendamment de toutes les âmes particulières. De même qu'on n'arrive point à l'incorporel en divisant les corps à l'infini, parce que cette division ne les modifie que sous le rapport du volume; de même, en divisant à l'infini l'Ame, qui est l'*Espèce vivante* (εἶδος ζωτικὸν), on n'arrive qu'à des *espèces :* car l'Ame contient des *différences spécifiques,* et elle existe tout entière avec elles aussi bien que sans elles. En effet, si l'Ame est divisée en elle-même, sa diversité ne détruit pas son identité. Si l'unité des corps, où la diversité l'emporte sur l'identité, n'est pas morcelée par leur union avec un principe incorporel; si tous, au contraire, possèdent l'unité de substance et ne sont divisés que par les qualités et les autres formes; que dire et que penser de l'*Espèce de la vie incorporelle,* où l'identité l'emporte sur la diversité, où il n'y a pas un sujet étranger à la forme et d'où les corps reçoivent l'unité? L'u-

[1] Le § XXXIX est un commentaire des § 4 et 9 du livre IV. Il est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ,* I, 52, p. 820. — [2] Nous mettons entre guillemets les phrases qui se trouvent textuellement dans Plotin, à la fin du § 4.— [3] Il faut mettre une virgule après ὡς τὰ σώματα, comme l'a fait Creuzer, et ne pas unir ὡς τὰ σώματα à τῇ ψυχῇ, comme l'a fait Holstenius, qui traduit : « Quemadmodum corpora subsistunt per animam. »

nité de l'Ame ne saurait être morcelée par son union avec un corps, quoique le corps entrave souvent ses opérations. Étant identique, l'Ame fait et découvre tout par elle-même, parce que ses *actes* sont des *espèces*, quelque loin que l'on pousse la division. Quand l'Ame est séparée des corps, chacune de ses parties possède tous les pouvoirs que possède l'Ame elle-même, comme une semence particulière a les mêmes propriétés que la semence universelle. De même qu'une semence particulière, étant unie à la matière, conserve les propriétés de la semence universelle, et que, d'un autre côté, la semence universelle possède toutes les propriétés des semences particulières dispersées dans la matière; ainsi, les parties que l'on conçoit dans l'Ame séparée de la matière possèdent toutes les puissances de l'Ame universelle[1]. L'âme particulière, qui incline vers la matière, est liée à la matière par la forme que sa disposition lui a fait choisir; mais elle conserve les puissances de l'Ame universelle, et elle s'y unit quand elle se détourne du corps pour se concentrer en elle-même.

Or comme, en inclinant vers la matière, l'âme est réduite à un dénûment complet par l'épuisement total de ses facultés propres, comme au contraire, en s'élevant vers l'intelligence, elle recouvre la plénitude des puissances de l'Ame universelle[2], les anciens ont eu raison de désigner, dans leur langage mystique, ces deux états opposés de l'âme sous les noms de *Penia* et de *Poros*[3].

LIVRE CINQUIÈME.

L'ÊTRE UN ET IDENTIQUE EST PARTOUT PRÉSENT TOUT ENTIER[4]

L'être incorporel est tout entier en tout.

XL.[5] Pour exprimer le mieux possible la nature propre de l'être incorporel, les anciens[6] ne se contentent pas de dire : *il est un*; ils ajoutent aussitôt : *et tout*, comme un objet sensible est un tout.

[1] Cette partie du § XXXIX se rapporte au § 9 du livre IV. — [2] Cette phrase se rapporte au § 16 du livre IV. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. V, § 7-9. — [4] Les § XL-XLIV sont un commentaire du livre V de l'*Ennéade* VI (*L'être un et identique est partout présent tout entier*, II). — [5] Le § XL est un commentaire du § 1 du livre V. — [6] Porphyre paraît faire ici allusion à la doctrine de Parménide, que Plotin cite à ce sujet dans le § 4 du livre IV.

Mais comme cette unité de l'objet sensible contient une diversité (car dans l'objet sensible l'unité totale n'est pas toutes choses en tant qu'elle est une et que toutes choses constituent l'unité totale), les anciens ajoutent aussi : *en tant qu'un*. Par là, ils veulent empêcher qu'on ne s'imagine un tout de collection et indiquer que l'être réel n'est tout qu'en vertu de son unité indivisible. Après avoir dit : *il est partout*, ils ajoutent : *et nulle part*. Enfin après avoir dit : *il est en tout*, c'est-à-dire dans toutes les choses particulières qui ont la disposition nécessaire pour le recevoir, ils ajoutent encore : *tout entier*. Ils le représentent ainsi à la fois sous les attributs les plus contraires, afin d'en écarter toutes les fausses imaginations qui sont tirées de la nature des corps et qui ne peuvent qu'obscurcir la véritable idée de l'être réel.

Différence de l'être intelligible et de l'être sensible.

XLI. [1] Voici les caractères véritables de l'être sensible et matériel : il est étendu, muable, toujours autre qu'il n'était, composé ; il ne subsiste point par lui-même, il occupe un lieu, il a un volume, etc. Au contraire, l'être réel et subsistant par lui-même est édifié sur lui-même et toujours identique ; il a l'identité pour essence ; il est essentiellement immuable, simple, indissoluble, sans étendue, hors de tout lieu ; il ne naît ni ne périt, etc. Attachons-nous à ces caractères de l'être sensible et de l'être véritable ; ne leur donnons pas et ne leur laissons pas donner des attributs différents.

XLII. [2] L'être réel est dit multiple, sans qu'il soit véritablement divers quant à l'espace, au volume, au nombre, à la figure ou à l'étendue des parties ; sa division est une diversité sans matière, sans volume, sans multiplicité réelle. Aussi, l'être réel est un. Son unité ne ressemble pas à celle d'un corps, d'un lieu, d'un volume, d'une multitude. Il possède la diversité dans l'unité. Sa diversité implique à la fois division et union : car elle n'est pas extérieure ni adventice ; l'être réel n'est pas multiple par participation à une autre essence, mais par lui-même. Il reste un en exerçant toutes ses puissances, parce qu'il tient sa diversité de son identité même, et non d'un assemblage de parties hétérogènes, comme les corps. Ces derniers possèdent l'unité dans la diversité : car, en eux, c'est la diversité qui domine, l'unité est extérieure et adventice. Dans l'être réel,

[1] Le § XLI est un commentaire du § 2 du livre V. Il est cité par Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 43, p. 716.—[2] Le § XLII se rapporte aux § 3 et 6 du livre V.

au contraire, c'est l'unité qui domine avec l'identité : la diversité est née du développement de la puissance de l'unité. Aussi, l'être réel conserve son indivisibilité en se multipliant ; le corps conserve son volume et sa multiplicité en s'unifiant. L'être réel est édifié sur lui-même, parce qu'il est un par lui-même. Le corps n'est jamais fondé sur lui-même, parce qu'il ne subsiste que par son extension. L'être réel est donc une unité féconde, et le corps une multitude unifiée. Il faut donc déterminer avec exactitude comment l'être réel est un et divers, comment le corps est multiple et un, et ne pas donner à l'un les attributs de l'autre.

Dieu est partout et nulle part.

XLIII.[1] Dieu est partout parce qu'il n'est nulle part. Il en est de même de l'Intelligence et de l'Ame. Mais, c'est par rapport à tous les êtres qu'il surpasse que Dieu est partout et nulle part : sa présence et son absence dépendent seulement de son être et de sa volonté[2]. L'Intelligence est en Dieu, mais ce n'est que par rapport aux choses qui viennent après elle qu'elle est partout et nulle part. L'Ame est dans l'Intelligence et en Dieu, mais c'est seulement par rapport au corps qu'elle est partout et nulle part[3]. Le corps est dans l'Ame et en Dieu. Toutes les choses qui possèdent ou ne possèdent pas l'être procèdent de Dieu et sont en Dieu ; mais Dieu n'est aucune d'elles, ni dans aucune d'elles. Si Dieu était seulement présent partout, il serait toutes choses et en toutes choses ; mais, d'un autre côté, il n'est nulle part ; tout est donc engendré en lui et par lui, parce qu'il est partout, mais rien ne se confond avec lui, parce qu'il n'est nulle part. De même, si l'Intelligence est le principe des âmes et des choses qui viennent après les âmes, c'est qu'elle est partout et nulle part ; c'est qu'elle n'est ni âme, ni aucune des choses qui viennent après l'âme, ni dans aucune d'elles ; c'est qu'elle est non-seulement partout, mais encore nulle part par rapport aux êtres qui lui sont inférieurs. De même enfin l'Ame n'est ni un corps ni dans le corps, mais seulement la cause du corps, par la raison qu'elle est à la fois partout et nulle part dans le corps. Ainsi, il y a *procession* (πρόοδος) dans l'univers [depuis ce qui est partout et nulle part]

[1] Le § XLIII est un commentaire du § 4 du livre V. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VIII, § 4. — [3] Cette phrase est mal ponctuée dans le texte et dans la traduction latine. Il faut mettre la virgule avant πανταχοῦ : Anima in Mente et in Deo, ubique et nusquam in corpore.

jusqu'à ce qui ne peut être à la fois partout et nulle part et qui se borne à participer de cette double propriété.

L'âme humaine est unie par son essence à l'Être universel.

XLIV.[1] « Lorsque vous avez conçu la puissance inépuisable et » infinie de l'Être en soi, et que vous commencez à entrevoir sa » nature incessante, infatigable, qui se suffit complétement à elle- » même, » qui a le privilége d'être la vie la plus pure, de se posséder pleinement elle-même, d'être édifiée sur elle-même, de ne désirer et de ne chercher rien en dehors d'elle, « ne lui attribuez pas » une détermination locale » ou une relation : car, en vous bornant par une considération de lieu ou de relation, vous ne bornez pas sans doute l'Être en soi, mais vous vous en détournez en étendant sur votre pensée le voile de l'imagination. « Vous ne pouvez » dépasser, ni fixer, ni déterminer, ni resserrer dans d'étroites » limites la nature de l'Être en soi, comme si elle n'avait plus rien » à donner au-delà [de certaines limites] et qu'elle s'épuisât peu » à peu. » Elle est la source la plus intarissable qu'on puisse concevoir. «Quand vous aurez atteint cette nature[2], et que vous serez » devenu semblable à l'Être universel, ne cherchez rien au delà. » » Sinon, vous vous en éloignerez, vous attacherez vos regards sur un autre objet. « Si vous ne cherchez rien au delà, » si vous vous renfermez en vous-même et dans votre propre essence, « vous de- » viendrez semblable à l'Être universel èt vous ne vous arrêterez à » aucune des choses qui lui sont inférieures. Ne dites pas : voilà ce » que je suis. En oubliant ce que vous êtes[3], vous deviendrez l'Être » universel. Vous étiez déjà l'Être universel, mais vous aviez » quelque chose en outre ; vous étiez par cela même inférieur, » parce que ce que vous possédiez outre l'Être universel venait » du non-être. A l'Être universel, on ne peut rien ajouter. » Lorsqu'on lui ajoute quelque chose d'emprunté au non-être, on tombe dans la pauvreté et dans un dénûment complet. « Abandonnez » donc le non-être, et vous vous posséderez pleinement vous-même, » [en sorte que vous aurez l'Être universel en écartant tout le reste : » car, tant qu'on est avec le reste, l'Être ne se manifeste pas, n'ac-

[1] Le § XLIV est un commentaire du § 12 du livre V. Nous mettons entre guillemets les phrases qui reproduisent le texte de Plotin à peu près dans les mêmes termes. — [2] On voit par le texte de Plotin qu'il faut retrancher la négation qui se trouve dans Porphyre. — [3] Il faut également retrancher la négation dans ce membre de phrase.

» corde pas sa présence] [1]. » On trouve l'Être, en écartant tout ce qui le rabaisse et l'amoindrit, en cessant de le confondre avec des objets inférieurs et de s'en faire une fausse idée. Sans cela, on s'éloigne à la fois de l'Être et de soi-même. En effet, quand on est présent à soi-même, on possède l'Être qui est présent partout; quand on s'éloigne de soi-même, on s'éloigne aussi de lui. Telle est l'importance qu'il y a pour l'âme à s'approcher de ce qui est en elle, et à s'éloigner de ce qui est hors d'elle : car l'Être est en nous, et le non-être est hors de nous. Or l'Être est présent en nous quand nous n'en sommes pas détournés par d'autres choses. « Il n'approche » pas de nous pour nous faire jouir de sa présence. C'est nous qui » nous écartons de lui, quand il ne nous est pas présent. » Qu'y a t-il d'étonnant ? Pour être près de l'Être, vous n'avez pas besoin d'être loin de vous-même : car, « vous êtes à la fois loin de l'Être » et près de lui, en ce sens que c'est vous qui vous approchez de » lui et qui vous en écartez, quand, au lieu de vous considérer » vous-même, vous considérez ce qui vous est étranger. » Si donc vous êtes près de l'Être tout en étant loin de lui, si, par cela même vous vous ignorez vous-même, si vous connaissez toutes les choses auxquelles vous êtes présent et qui sont éloignées de vous plutôt que vous-même qui êtes naturellement près de vous, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que ce qui n'est pas près de vous vous reste étranger, puisque vous vous en éloignez en vous éloignant de vous-même ? Quoique vous soyez toujours près de vous même et que vous ne puissiez vous en éloigner, il faut que vous soyez présent à vous-même pour jouir de la présence de l'Être dont vous êtes substantiellement aussi inséparable que de vous-même. Par là, il vous est donné de connaître ce qui se trouve près de l'Être et ce qui s'en trouve loin, quoiqu'il soit lui-même présent partout et nulle part. Celui qui peut pénétrer par la pensée dans sa propre substance et en acquérir ainsi la connaissance se trouve lui-même dans cet acte de connaissance et de conscience, où le sujet qui connaît est identique à l'objet qui est connu. Or, en se possédant lui-même, il possède aussi l'Être. Celui qui sort de lui-même pour s'attacher aux objets extérieurs, en s'éloignant de lui-même, s'éloigne aussi de l'Être. Il est dans notre nature de nous établir au sein de nous-mêmes, où nous jouissons de toute la richesse de notre propre fonds, et de ne pas nous détourner de nous-mêmes

[1] Il y a ici dans Porphyre une lacune que nous suppléons à l'aide du texte de Plotin.

vers ce qui nous est étranger et où nous ne trouvons que la plus complète pauvreté. Sinon, nous nous éloignons de l'Être, quoiqu'il soit près de nous : car ce n'est ni le lieu, ni la substance, ni un obstacle qui nous sépare de l'Être; c'est notre conversion vers le non-être. Notre entraînement hors de nous-mêmes et notre ignorance de nous-mêmes sont ainsi une juste punition de notre éloignement de l'Être. Au contraire, l'amour que l'âme a pour elle-même la conduit à se connaître et à s'unir à Dieu[1]. Aussi a-t-on dit avec raison que l'homme est ici-bas dans une prison parce qu'il s'est enfui du ciel[2], et qu'il tâche de rompre ses liens : car, en se tournant vers les choses d'ici-bas, il s'est abandonné lui-même et s'est écarté de sa divine origine; c'est, comme le dit [Empédocle], *un fugitif qui a déserté la patrie divine*[3]. Voilà pourquoi la vie de l'homme vicieux est une vie servile, impie et injuste, son *esprit*[4] est plein d'impiété et d'injustice. La justice, au contraire, consiste, comme on l'a dit avec raison, à ce que chacun remplisse sa fonction[5]. Rendre à chacun ce qui lui est dû, voilà l'image de la véritable justice.

[1] « Le zèle que nous mettons à accomplir le précepte *Connais-toi toi-même* » nous conduit au véritable bonheur, dont les conditions sont l'amour de la sa- » gesse, la contemplation du Bien qui est la source de la sagesse, enfin la connais- » sance des êtres qui existent réellement. » (Porphyre, *Du précepte Connais-toi toi-même*; fragment cité par Stobée, *Florilegium*, Tit. XXI, p. 185, éd. Gesner.) — [2] Il y a ici dans le texte de Porphyre une lacune de quelques mots : καὶ ὀρθῶς εἴρηται ὡς ἔν τινι φρουρᾷ... ἀποδιδράσκοντα. Holstenius propose de suppléer ainsi cette lacune : « Quapropter recte dictum fuit veluti in quodam carcere *inclusum animum in corpore, et vinculis ictic adstrictum teneri, ut solent mancipia* fugitiva. » En comparant cette phrase de Porphyre au passage du Phédon de Platon auquel elle fait allusion, et dont on trouvera la traduction dans les *Notes* de ce volume (p. 440), nous croyons qu'il faut suppléer ἄνθρωπον θεόθεν ἀποδιδράσκοντα : car Porphyre dit ensuite ἑαυτὸν θεῖον ὄντα καταλελειπότος, et il est plus naturel de sous-entendre ἀνθρώπου que δούλου pour expliquer καταλελειπότος. *Voy.* encore à ce sujet le § 1 du livre VIII de l'*Ennéade* IV. — [3] C'est une expression empruntée à Empédocle, comme on le voit par le § 1 du livre VIII de l'*Ennéade* IV, où Plotin cite ce passage d'Empédocle d'une manière plus complète. — [4] Sur l'*esprit*, πνεῦμα, *Voy.* plus haut, p. LXV. — [5] Au lieu de ἰδιοπραγία nous lisons οἰκειοπραγία. Porphyre a dit ci-dessus que la justice consiste dans l'accomplissement par toutes les facultés de la fonction propre à chacune d'elles (p. LII) et que le propre de l'injustice est de ne pas accorder à l'âme et au corps ce qui convient à chacun d'eux (p. LIV, note 4).

TRAITÉ
DES FACULTÉS DE L'AME
PAR
PORPHYRE.

FRAGMENTS CONSERVÉS PAR STOBÉE[1].

But de ce traité.

Nous nous proposons de décrire les facultés de l'âme et de faire l'histoire des opinions qu'ont professées sur ce sujet les anciens et les modernes.

Différence de la Sensibilité et de l'Intelligence.

Ariston[2] attribue à l'âme une *Faculté perceptive* (ἀντιληπτικὴ δύναμις), qu'il divise en deux parties. Selon lui, la première, appelée la *Sensibilité* (τὸ αἰσθητικὸν μέρος), principe et origine des sensations, est ordinairement mise en jeu par un des organes des sens ; la seconde, qui subsiste par elle-même et sans les organes, ne porte pas de nom spécial dans les êtres dépourvus de raison, êtres chez lesquels elle ne se manifeste point ou du moins ne se manifeste que d'une façon faible et obscure ; elle s'appelle *Intelligence* (νοῦς) chez les êtres doués de raison, chez lesquels seuls elle apparaît

[1] Ces fragments, tirés de Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 827, éd. Heeren), sont, avec le fragment cité plus haut (*De la Mémoire*, p. LVII, note 3), tout ce qui nous reste du traité *Des Facultés de l'âme* par Porphyre. Ils peuvent servir d'introduction au livre I de l'*Ennéade* I (*Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?*), et en général à la Psychologie de Plotin, dont on trouvera un résumé, p. 324. Pour l'appréciation de ces fragments, *Voy.* M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 45-48. — Outre le traité des *Facultés de l'âme*, Porphyre avait composé un traité *De l'Ame*, dans lequel il commentait la doctrine exposée par Plotin dans le livre VII de l'*Ennéade* IV (*De l'Immortalité de l'âme*). Eusèbe nous en a conservé plusieurs morceaux étendus dans sa *Préparation évangélique* (XI, 28; XIV, 10; XV, 11, 16). — [2] Il y a eu deux philosophes de ce nom, l'un stoïcien, l'autre péripatéticien.

clairement. Ariston dit que la Sensibilité n'agit qu'avec le secours des organes et que l'Intelligence n'en a pas besoin pour s'exercer. Pourquoi donc les rapporte-t-il toutes deux à un même genre, la *Faculté perceptive ?* Toutes deux *perçoivent* sans doute, mais l'une *perçoit la forme sensible des êtres*, et l'autre *perçoit leur essence*. En effet, la Sensibilité ne perçoit pas l'essence, mais la forme sensible et la figure ; c'est l'Intelligence qui perçoit que l'objet est un homme ou un cheval. Il y a donc deux espèces de *perception* bien différentes l'une de l'autre : la *perception sensible* reçoit une impression et s'applique à un objet extérieur ; la *perception intellectuelle*, au contraire, ne reçoit pas d'impression [1].

Il y a eu des philosophes qui séparaient ces deux parties : ils appelaient *Intelligence* (νοῦς) et *Raison discursive* (διάνοια)[2] l'Entendement (τὸ διεξοδικόν) qui s'exerce sans l'imagination et sans la sensation ; et *Opinion*[3], l'Entendement qui s'exerce avec l'imagination et la sensation. D'autres, au contraire, regardaient l'*essence rationnelle* (λογικὴ οὐσία) comme une essence simple, et ils lui attribuaient des opérations dont la nature est complétement différente. Or il n'est pas raisonnable de rapporter à la même essence des facultés qui diffèrent complétement par leur nature : car la *pensée* et la *sensation* ne sauraient avoir la même essence pour principe, et, si l'on donnait le nom de *perception* à l'*opération de l'Intelligence*, on ne ferait qu'énoncer des termes équivalents. Il faut donc établir entre ces deux choses, l'Intelligence et la Sensibilité, une séparation bien tranchée. D'un côté, l'*Intelligence* (νοῦς) possède une nature toute spéciale, ainsi que la *Raison discursive* (διάνοια), qui est au-dessous d'elle : elles ont pour fonctions, l'une, la *pensée intuitive* (ἡ ἀθρόα ἐνέργεια), l'autre, la *pensée discursive* (ἡ ἐν διεξόδῳ ἐνέργεια). D'un autre côté, la *Sensibilité* (ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) diffère complétement de l'Intelligence ; elle s'exerce avec les organes ou sans leur concours : dans le premier cas, elle se nomme *sensation* (τὸ αἰσθητικόν) ; dans le second, *imagination* (τὸ φανταστικόν) ; néanmoins la sensation et l'imagination appartiennent au même genre. Dans l'Entendement, l'*Intelligence intuitive* est supérieure à l'*Opinion* (τὸ δοξαστικὸν), qui s'applique à la sensation ou à l'imagination ; cette seconde espèce de pensée, qu'on la nomme *pensée discursive* ou qu'on lui donne un autre nom [tel que celui d'*opinion*], est supérieure à la sensation et à l'imagination, mais inférieure à la *pensée intuitive*[4].

[1] *Voy.* p. LXXIII, 325, 333. — [2] *Voy.* p. 36 (note 5), 343. — [3] *Voy.* p. 337. — [4] Le texte de ce passage est si corrompu qu'Heeren n'en a pas compris

De l'Assentiment.

Numénius, qui admet que la *Faculté de l'assentiment* (συγκαταθετικὴ δύναμις) est susceptible de produire diverses opérations, dit que la *représentation* (φαντασία) est un accessoire de cette faculté, qu'elle n'en constitue pas une opération ni une fonction, mais une conséquence[1]. Les Stoïciens, au contraire, non-seulement font consister la *sensation* dans la *représentation*, mais encore rapportent l'essence de la *représentation* à l'*assentiment*. Selon eux, l'imagination sensible (αἰσθητικὴ φαντασία) est l'*assentiment* ou la *sensation de la détermination de l'assentiment*[2]. Longin n'admet point qu'il y ait une *faculté d'assentiment*[3]. Les philosophes de l'ancienne Académie croient que la *sensation* ne comprend pas la *représentation sensible*, et qu'elle n'a, par conséquent, aucune propriété dans l'origine, puisqu'elle ne participe pas à l'*assentiment*. Si la *représentation sensible* est l'*assentiment ajouté à la sensation*, la sensation n'a par elle-même aucune vertu, puisqu'elle n'est pas l'assentiment donné aux choses que nous possédons[4].

Des Parties de l'âme.

Ce n'est pas seulement sur ces facultés que diffèrent les anciens. Il y a encore entre eux un désaccord profond sur les questions suivantes : Quelles sont les parties de l'âme ? Qu'est-ce qu'une partie ? Qu'est-ce qu'une faculté ? Quelle différence y a-t-il entre une partie et une faculté ?

Les Stoïciens divisent l'âme en *huit parties* : les cinq Sens, la Parole, la Puissance génératrice, enfin le Principe dirigeant (τὸ ἡγεμονικὸν), qui a les autres facultés pour ministres, en sorte que l'âme est composée d'une faculté qui commande et de facultés qui obéissent[5].

le sens, comme il l'avoue lui-même. Sur les rapports de la Sensibilité, de la Raison discursive et de l'Intelligence, *Voy.* p. LXX-LXXIV et p. 324-328.

[1] Numénius a discuté cette question dans son traité *De l'infidélité des Académiciens à l'égard de Platon* (Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 5-9). — [2] *Voy.* M. Ravaisson, *Sur le Stoïcisme* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 31-36.) — [3] Longin avait composé un traité *De l'Ame* (Eusèbe, *Prép. évang.*, XV, 21). — [4] Même observation que ci-dessus, note 4 de la page précédente. — [5] « Les Stoïciens, dit Jamblique, distinguent huit » parties dans l'âme, mais attribuent à ces parties plusieurs facultés... Pour » eux, le *Principe dirigeant* comprend l'Imagination, l'Assentiment, l'Appétit » et la Raison. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 878.)

Dans leurs écrits sur la Morale, Platon et Aristote divisent l'âme en *trois parties*. Cette division a été adoptée par la plupart des philosophes ultérieurs; mais ils n'ont pas compris qu'elle n'avait pour but que de classer et de définir les vertus[1]. En effet, si l'on considère cette division en elle-même, on voit qu'elle n'embrasse pas toutes les facultés de l'âme: elle ne comprend ni l'Imagination, ni la Sensibilité, ni l'Intelligence, ni les Facultés naturelles [la puissance génératrice et la puissance nutritive].

D'autres philosophes, tels que Numénius, n'admettent pas une seule âme en *trois parties*, comme les précédents, ni en *deux*, la *partie rationnelle* et la *partie irrationnelle;* mais ils croient que nous avons *deux âmes*, l'une *rationnelle*, l'autre *irrationnelle*[2]. Quelques-uns d'entre eux attribuent l'immortalité aux deux âmes; d'autres ne l'attribuent qu'à l'âme rationnelle, et pensent que la mort ne suspend pas seulement l'exercice des facultés qui appartiennent à l'âme irrationnelle, mais encore dissout son essence. Enfin, il en est qui croient qu'en vertu de l'union des deux âmes les mouvements sont doubles, parce que chacune d'elles ressent les passions de l'autre.

[1] Cette observation de Porphyre (qu'il faut rapprocher du passage cité p. LVII, note 3) est importante pour l'histoire de la Psychologie. Elle se trouve reproduite et complétée, pour ce qui regarde Platon, dans un fragment de Jamblique cité par Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 878): « Platon, » Archytas et les autres Pythagoriciens divisent l'âme en *trois parties*, la *Rai-* » *son*, la *Colère* et la *Concupiscence*, qu'ils regardent comme nécessaires pour » constituer les vertus. Ils accordent à l'âme comme facultés la Puissance natu- » relle, la Sensibilité, l'Imagination, la Locomotion, l'Amour du beau et du bien, » enfin l'Intelligence. » Némésius fait aussi la même remarque que Porphyre, mais pour Aristote seulement, et il explique dans quel but ce philosophe divise l'âme en trois parties: « Aristote dit, dans sa Physique [dans le traité *De* » *l'Ame*, II, 3], que l'âme a cinq facultés, la Puissance végétative, la Sensibilité, » la Locomotion, l'Appétit et l'Entendement. Mais, dans sa Morale, il divise » l'âme en deux parties principales, qui sont la *Partie raisonnable* et la *Partie* » *irraisonnable*; puis il subdivise cette dernière en *Partie soumise à la raison* » et *Partie non soumise à la raison.* » (*De la Nature de l'homme*, chap. XV.) Pour plus d'éclaircissement, *Voy.* les extraits de Platon et d'Aristote qui se trouvent p. 397-400. — [2] Jamblique dit à ce sujet dans un fragment cité par Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 894) : « Les Platoniciens diffèrent » entre eux d'opinion : les uns, comme Plotin et Porphyre, rapportent à un » seul ordre et à une seule idée les fonctions et les facultés diverses de la » vie; les autres, comme Numénius, les opposent pour la lutte; d'autres enfin, » comme Atticus et Plutarque, de la lutte font sortir l'harmonie. »

De la différence des Parties et des Facultés de l'âme.

Nous allons maintenant expliquer quelle différence il y a entre une *partie* et une *faculté* de l'âme. Une partie diffère d'une autre par le caractère de son genre, tandis que des facultés diverses peuvent se rapporter à un genre commun [1]. C'est pourquoi Aristote refusait à l'âme des parties et lui accordait des facultés [2]. En effet, l'introduction d'une partie nouvelle change la nature du sujet, tandis que la diversité des facultés n'altère pas son unité. Longin ne reconnaissait pas dans l'animal [l'être vivant] plusieurs parties, mais seulement plusieurs facultés. Sous ce rapport, il suivait la doctrine de Platon, selon qui l'âme, indivisible en elle-même, se divise dans les corps [3]. Au reste, de ce que l'âme n'a point plusieurs parties, il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait qu'une faculté unique : car ce qui n'a point de parties peut posséder plusieurs facultés.

Pour mettre fin à cette discussion confuse, il faut poser un principe de définition qui serve à déterminer quelles sont les différences et les ressemblances essentielles qui existent soit entre les parties d'un même sujet, soit entre ses facultés, soit entre ses parties et ses facultés. On verra clairement par là si, dans l'animal, l'âme a réellement plusieurs parties ou simplement plusieurs facultés, et quelle opinion il convient d'adopter, ou celle qui attribue à l'homme une seule âme, mais véritablement composée de plusieurs parties par elle-même ou par rapport au corps, ou bien celle qui suppose en l'homme une réunion de plusieurs âmes et l'assimile ainsi à un chœur dont le concert des parties fait l'unité, en sorte que plusieurs parties essentiellement différentes concourent à former un seul être.

Il faut voir d'abord en quoi diffèrent dans l'âme la *partie*, la *faculté* et la *disposition* (κατασκευή). Une *partie* diffère toujours d'une autre par le sujet, le genre et les fonctions. Une *disposition* est une

[1] Jamblique reproduit cette définition de Porphyre dans un fragment cité par Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 876) : « Il y a entre une partie et une faculté » cette distinction qu'une partie diffère d'une autre partie par son essence, tan- » dis qu'une faculté peut avoir le même sujet qu'une autre faculté et n'en diffère » que par sa fonction. » — [2] « Quelques-uns prétendent que l'âme est divisible, » qu'elle pense par une partie et qu'elle désire par une autre. Mais qui donc » alors maintient les parties de l'âme, si par sa nature elle est divisée? Certes ce » n'est pas le corps; et il paraîtrait bien plutôt que c'est l'âme qui maintient le » corps. Du moment qu'elle en sort, il cesse de respirer et bientôt se corrompt. » Si donc il y a quelque autre chose qui la rende une, c'est ce quelque chose » qui serait surtout l'âme. » (Aristote, *De l'Ame*, I, 5; p. 158 de la trad. de M. Barthélemy St-Hilaire.) — [3] *Voy.* le passage de Platon cité p. 367-368.

aptitude particulière d'une partie à remplir le rôle que lui a assigné la nature. Une *faculté* est l'habitude d'une disposition, la puissance qu'une partie a de faire la chose pour laquelle elle est disposée. On a sans inconvénient confondu la faculté et la disposition ; mais il y a une différence essentielle entre la partie et la faculté. Les facultés, quel qu'en soit le nombre, peuvent exister dans une essence unique, sans occuper tel ou tel point dans l'étendue du sujet, tandis que les parties participent en quelque sorte à son étendue et y occupent un point déterminé. Ainsi toutes les propriétés d'une pomme sont réunies dans un même sujet, mais les diverses parties qui la composent sont séparées les unes des autres. La notion de la partie implique l'idée de quantité par rapport à la totalité du sujet. La notion de la faculté, au contraire, implique l'idée de totalité. C'est pourquoi les facultés restent indivisibles parce qu'elles pénètrent tout le sujet, tandis que les parties sont séparées les unes des autres parce qu'elles ont une quantité.

Comment donc peut-on dire que l'âme est indivisible et qu'elle a trois parties? Car, en entendant affirmer que l'âme contient trois parties sous le rapport de la quantité, il est raisonnable de demander comment l'âme peut tout à la fois être indivisible et avoir trois parties. On résout cette difficulté en disant que l'âme est indivisible en tant qu'on la considère dans son essence et en elle-même, et qu'elle a trois parties en tant qu'unie à un corps divisible elle y exerce ses diverses facultés dans diverses parties. En effet, ce n'est pas la même faculté qui réside dans la tête, dans la poitrine et dans le foie [1]. Donc, si l'on a divisé l'âme en plusieurs parties, c'est en ce sens que ses diverses fonctions s'exercent en diverses parties du corps.

Nicolas [2] disait que la division de l'âme n'était pas fondée sur la quantité, mais sur la qualité, comme la division d'un art ou d'une science. En effet, si l'on considère une étendue, on voit que le tout est la somme des parties, et qu'il augmente ou qu'il diminue selon qu'on lui ajoute ou qu'on lui ôte une partie. Or, ce n'est pas en ce sens qu'on attribue des parties à l'âme : car elle n'est pas la somme de ses parties, parce qu'elle n'est point une étendue ni une multitude. Les parties de l'âme ressemblent à celles d'un art. Il y a toutefois cette différence qu'un art est incomplet et imparfait s'il lui manque une partie, tandis que toute âme est parfaite, et que tout ani-

[1] Plotin dit que les anciens plaçaient la Raison dans la tête, l'Appétit irascible dans le cœur et l'Appétit concupiscible dans le foie (*Enn.* IV, liv. III, § 23). — [2] Nicolas de Damas avait composé un traité *De l'Ame*. C'était un commentaire sur le traité d'Aristote qui porte le même titre.

mal qui n'a point atteint le but de sa nature est un être imparfait.

Ainsi, par parties de l'âme Nicolas entend les diverses facultés de l'animal. En effet l'animal, et en général l'être animé, par cela seul qu'il possède une âme, a plusieurs facultés, telles que la vie, le sentiment, le mouvement, la pensée, le désir, et toutes ces facultés ont l'âme pour cause et pour principe. Ceux donc qui attribuent à l'âme des parties entendent par là les facultés par lesquelles l'être animé peut produire des actes ou éprouver des passions. Tout en proclamant l'âme même indivisible, rien n'empêche de diviser ses fonctions. L'animal est donc divisible, si dans sa notion on fait entrer aussi la notion du corps[1] : car les fonctions vitales que l'âme communique au corps s'y trouvent nécessairement divisées par la diversité des organes, et c'est cette division des fonctions vitales qui a fait attribuer des parties à l'âme elle-même. Comme l'âme peut être conçue dans deux états différents selon qu'elle vit en elle-même ou qu'elle incline vers le corps[2], c'est seulement quand elle incline vers le corps qu'elle se divise et qu'elle a des parties. Quand un grain de blé est semé et qu'il produit un épi, on voit apparaître des parties dans cet épi, quoique le tout qu'il forme soit indivisible[3], et ces parties divisibles reviennent ensuite elles-mêmes à une unité indivisible; de même, quand l'âme, qui est indivisible par elle-même, se trouve unie au corps, on y voit apparaître des parties.

Il nous reste à examiner quelles sont les facultés que l'âme développe par elle-même[4] [l'Intelligence et la Raison discursive], et quelles sont celles qu'elle développe par l'animal [la Sensibilité][5]. C'est le vrai moyen de mettre en évidence la différence des deux essences, et la nécessité de ramener à l'âme elle-même les parties de son essence qui ont été renfermées dans les parties du corps[6].

[1] *Voy.* les *Notes*, p. 365-366. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, p. 49. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 1, p. 235: « Dans une *raison séminale*, toutes choses sont » ensemble ; dans un corps, au contraire, tous les organes sont séparés. » — [4] Le texte d'Heeren porte : τίνες διὰ τὴν ψυχὴν ζῶα προβέβληνται. Au lieu de ζῶα, nous lisons ζωαὶ, comme dans cette phrase de Jamblique : « Plotin et Por- » phyre pensent que les facultés propres à chaque partie de l'univers [à chaque » individu] sont produites par l'Ame [universelle] et que [à la mort des individus] » les vies produites par l'Ame (τὰς ζωὰς προβληθείσας) cessent d'exister, comme » la vie d'un être engendré par une semence finit quand la *raison séminale* se re- » tire de lui pour rentrer en elle-même [en remontant à l'Ame qui l'a produite]. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 880.) Pour Porphyre, *Voy.* p. LXXXI; pour Plotin, *Enn.* V, liv. II, § 2. — [5] *Voy.* p. LXX, fin. C'est cette question que Plotin traite dans le livre I de l'*Ennéade* I : *Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?* — [6] Sur la *séparation de l'âme et du corps*, *Voy.* p. LII, 380-385.

AMMONIUS SACCAS.

FRAGMENTS CONSERVÉS PAR NÉMÉSIUS.

Le Néoplatonicien Némésius, évêque d'Émèse à la fin du IVe siècle, reproduit, dans son traité *De la Nature de l'homme*, deux démonstrations, l'une sur l'immatérialité de l'âme, qu'il attribue à la fois à Numénius et à Ammonius, l'autre sur l'union de l'âme avec le corps, qu'il rapporte exclusivement à Ammonius[1]. Voici ces deux passages, dont nous empruntons la traduction à l'honorable M. J.-B. Thibault :

Immatérialité de l'âme.

Il suffira d'opposer les raisons d'Ammonius, maître de Plotin, et celles de Numénius le Pythagoricien, à tous ceux qui prétendent que l'âme est matérielle. Or, voici ces raisons : « Les corps, n'ayant en » eux rien d'immuable, sont naturellement sujets au changement, » à la dissolution, et à des divisions infinies ; il leur faut nécessai» rement un principe qui les contienne, qui en lie et en affermisse

[1] Au témoignage que Porphyre nous a laissé sur le caractère général de l'enseignement d'Ammonius Saccas (*Vie de Plotin*, § 3, 14 ; p. 4, 15), on peut joindre celui d'Hiéroclès, qui s'exprime sur ce sujet avec beaucoup de précision dans un fragment de son livre *De la Providence* : « Enfin brilla » la sagesse d'Ammonius, qu'on célèbre sous le nom d'*inspiré de Dieu*. Ce fut » lui, en effet, qui purifiant les opinions des anciens philosophes, et dissipant » les rêveries écloses de part et d'autre, établit l'harmonie entre les doctrines » de Platon et d'Aristote dans ce qu'elles ont d'essentiel et de fondamental... Ce » fut Ammonius d'Alexandrie, l'*inspiré de Dieu*, qui le premier, s'attachant avec » enthousiasme à ce qu'il y a de vrai dans la philosophie, et s'élevant au-dessus » des opinions vulgaires qui rendaient la philosophie un objet de mépris, comprit » bien la doctrine de Platon et d'Aristote, les réunit en un seul et même esprit, » et livra ainsi la philosophie en paix à ses disciples Plotin, Origène et leurs » successeurs. » (Photius, *Bibliothèque*, p. 127, 461.) L'idée qu'Ammonius avait conçue de concilier Aristote et Platon a joué un rôle très-important dans l'É-

» les parties : c'est ce principe d'unité que nous appelons âme[1]. » Mais si l'âme aussi est matérielle, quelque subtile que soit la ma- » tière qui la compose, qui pourra la contenir elle-même, puisque » nous venons de voir que toute matière a besoin d'un principe » qui la contienne? Il en sera de même à l'infini jusqu'à ce qu'en- » fin nous arrivions à une substance immatérielle. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. II; p. 29 de la trad. de M. Thibault.)

Union de l'âme et du corps.

Ammonius, maître de Plotin, expliquait ainsi la difficulté qui nous occupe [l'union de l'âme et du corps[2]] : « L'intelligible est » de telle nature qu'il s'unit à ce qui peut le recevoir, aussi intime- » ment que s'unissent les choses qui s'altèrent mutuellement en » s'unissant, et qu'en même temps, dans cette union, il demeure » pur et incorruptible, comme le font les choses qui ne sont que » juxtaposées[3]. En effet, pour les corps, l'union altère les par- » ties qui se rapprochent, puisqu'elles forment d'autres corps : » c'est ainsi que les éléments se changent en corps composés, la » nourriture en sang, le sang en chair et en d'autres parties du » corps. Mais, pour l'intelligible, l'union se fait sans qu'il y ait » d'altération : car il répugne à la nature de l'intelligible de subir » une altération dans son essence. Il disparaît ou il cesse d'être, mais » il n'est pas susceptible de changement. Or l'intelligible ne peut » être anéanti : autrement il ne serait pas immortel; et, comme

cole néoplatonicienne. Elle s'est maintenue par tradition dans l'Occident jusqu'à Boëce, qui, au début de son traité *De interpretatione*, promet de *concilier, à l'exemple de Porphyre, les doctrines de Platon et d'Aristote, et de faire voir qu'ils ne professent pas sur toutes choses des opinions opposées, comme on le croit ordinairement, mais qu'ils sont d'accord sur les points fondamentaux de la philosophie*. L'ouvrage de Porphyre auquel Boëce fait ici allusion est un traité dont on n'a conservé que le titre : Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν. C'était sans doute la contre-partie de celui d'Atticus le platonicien (Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 4-9).

[1] La même pensée se retrouve dans le fragment de Numénius cité page c. *Voy.* aussi l'extrait de Plotin cité p. 358 de ce volume et la note 1 de cette page. — [2] Sur ce fragment d'Ammonius, *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 374-379; et M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 347-352. — [3] Sur la différence de la *mixtion* et de la *juxtaposition*, *Voy. Enn.* II, liv. VII, § 1, p. 243-244. Pour le développement de la pensée d'Ammonius, *Voy.* Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XVII, XVIII, XXI, XXII, XXXVI, XXXVIII.

» l'âme est la vie, si elle changeait dans son union avec le corps, » elle deviendrait autre chose et elle ne serait plus la vie. Que pro- » curerait-elle donc au corps si elle ne lui donnait pas la vie? L'âme » ne subit donc pas d'altération dans son union[1].

» Puisqu'il est démontré que l'intelligible est immuable dans son » essence, il en résulte nécessairement qu'il ne s'altère pas en » même temps que les choses auxquelles il est uni. L'âme est donc » unie au corps, mais elle ne forme pas un mixte avec lui[2]. La » sympathie qui existe entre eux montre qu'ils sont unis : car l'être » animé tout entier est un tout sympathique à lui-même et par con- » séquent véritablement un[3].

» Ce qui montre que l'âme ne forme pas un mixte avec le corps, » c'est qu'elle a le pouvoir de se séparer de lui pendant le sommeil; » qu'elle le laisse comme inanimé, en lui conservant seulement » un souffle de vie, afin qu'il ne meure pas tout à fait; et qu'elle » ne se sert que de son activité propre dans les songes, pour pré- » voir l'avenir et pour vivre dans le monde intelligible.

» Cela paraît encore quand elle se recueille pour se livrer à ses » pensées : car, alors, elle se sépare du corps autant qu'elle le » peut, et elle se retire en elle-même afin de pouvoir mieux s'ap- » pliquer à la considération des choses intelligibles[4]. En effet, » étant incorporelle, elle s'unit au corps aussi étroitement que sont » unies les choses qui en se combinant ensemble périssent l'une par » l'autre [et donnent ainsi naissance à un mixte]; en même temps, » elle demeure sans altération, comme demeurent deux choses qui » ne sont que juxtaposées, et elle conserve son unité; enfin, elle » modifie selon sa vie propre ce à quoi elle est unie, et elle n'en » est pas modifiée[5]. De même que le soleil, par sa présence, rend » tout l'air lumineux sans changer lui-même en rien, et de la sorte » s'y mêle pour ainsi dire sans s'y mêler; de même l'âme, tout en » étant unie au corps, en demeure tout à fait distincte[6]. Mais il y a » cette différence que le soleil, étant un corps, et par conséquent

[1] M. Vacherot suppose que la citation d'Ammonius faite par Némésius s'arrête ici. Nous croyons avec M. Ravaisson qu'elle ne finit qu'aux mots : « Cette expression serait plus juste si on l'appliquait à l'union du Verbe divin avec l'homme... » — Dans ce passage et dans les lignes suivantes, nous avons fait quelques changements à l'estimable traduction de M. Thibault pour rendre avec plus d'exactitude les termes techniques propres à la doctrine néoplatonicienne.— [2] *Voy.* l'extrait de Plotin cité p. 356 de ce volume.— [3] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 5, p. 173.— [4] *Voy.* les *Notes*, p. 348.— [5] *Voy.* le passage de Porphyre cité plus haut, p. LXXVII, note 1. — [6] *Voy.* l'extrait de Plotin cité p. 359-360.

» circonscrit dans un certain espace, n'est pas partout où est sa » lumière, de même que le feu demeure dans le bois ou dans la » mèche de la lampe, comme renfermé dans un lieu; mais l'âme, » étant incorporelle et ne souffrant pas de circonscription locale, » est tout entière partout où est sa lumière, et il n'est pas de partie » du corps illuminé par elle dans laquelle elle ne soit présente tout » entière. Ce n'est pas le corps qui commande à l'âme; c'est l'âme, » au contraire, qui commande au corps. Elle n'est pas dans le » corps comme dans un vase ou dans une outre; c'est plutôt le » corps qui est en elle[1].

» L'intelligible n'est donc pas emprisonné par le corps; il se ré» pand dans toutes ses parties, il les pénètre, il les parcourt et ne » saurait être renfermé dans un lieu : car en vertu de sa nature, » il réside dans le monde intelligible; il n'a point de lieu que lui» même ou qu'un intelligible placé encore plus haut. C'est ainsi que » l'âme est en elle-même quand elle raisonne, et dans l'intelligence » lorsqu'elle se livre à la contemplation. Lors donc qu'on affirme » que l'âme est dans le corps, on ne veut pas dire qu'elle y soit » comme dans un lieu[2]; on entend seulement qu'elle est en rapport » habituel avec lui, et qu'elle s'y trouve présente, comme nous » disons que Dieu est en nous. Car nous pensons que l'âme est » unie au corps, non pas d'une manière corporelle et locale, mais » par son rapport habituel, son inclination et sa disposition, » comme un amant est attaché à celle qu'il aime[3]. D'ailleurs, l'affec» tion de l'âme n'ayant ni étendue, ni pesanteur, ni parties, ne » saurait être circonscrite par des limites locales. Dans quel lieu ce » qui n'a point de parties peut-il être renfermé? Car le lieu et » l'étendue corporelle sont inséparables : le lieu est l'espace limité » dans lequel le contenant renferme le contenu. Mais si l'on disait : » Mon âme est donc à Alexandrie, à Rome, et partout ailleurs; on » parlerait encore de lieu sans y prendre garde, puisque être à » Alexandrie, ou, en général, être quelque part, c'est être dans un » lieu : or, l'âme n'est absolument en aucun lieu, elle peut seule-

[1] *Voy.* p. 356, 358. — [2] « Pour concevoir que Dieu est incorporel et n'est » point circonscrit dans un lieu, réfléchis à ta nature : ton âme est incorporelle, » ton intelligence ne réside pas dans tel ou tel lieu; elle n'est dans un lieu que » par son union avec le corps. Crois que Dieu est invisible, en pensant à ton » âme qui ne peut être saisie par les yeux du corps. En effet, elle n'a ni couleur, » ni figure; elle n'est pas circonscrite par une forme corporelle; elle ne se révèle » que par ses actes. » (Saint Basile, *Homélie sur le précepte : Observe-toi toi-même*, § 7.) — [3] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, p. 49; liv. VIII, § 14, p. 137.

» ment être en rapport avec quelque lieu, puisqu'il a été démon-
» tré qu'elle ne saurait être renfermée dans un lieu. Lors donc
» qu'un intelligible est en rapport avec un lieu, ou avec une chose
» qui se trouve dans un lieu, nous disons, d'une manière figurée,
» que cet intelligible est dans ce lieu, parce qu'il y tend par son
» activité ; et nous prenons le lieu pour l'inclination ou pour l'ac-
» tivité qui l'y porte. Quand il faudrait dire : C'est là que l'âme
» agit ; nous disons : Elle est là[1]. » (Némésius, *De la Nature de l'homme*, ch. III ; p. 67-71 de la trad. de M. Thibault.)

TRAITÉ DU BIEN

PAR

NUMÉNIUS.

FRAGMENTS CONSERVÉS PAR EUSÈBE[2].

De la méthode historique.

Il faut que celui qui traite cette question [du Bien], après avoir invoqué à l'appui de sa doctrine le témoignage de Platon, remonte plus haut et se rattache aux principes de Pythagore[3] ; il faut

[1] *Voy.* l'extrait de Plotin, p. 360. — [2] Dans la *Vie de Plotin* (§ 17, p. 17), Porphyre dit que les Grecs prétendaient que Plotin avait emprunté à Numénius les idées fondamentales de son système. Il ajoute qu'Amélius avait, pour réfuter cette injuste accusation, composé un livre intitulé : *De la différence entre les dogmes de Plotin et ceux de Numénius.* Cet écrit est perdu aujourd'hui. Mais on trouve dans Eusèbe (*Préparation évangélique*, IX, 7 ; XI, 10, 18, 22 ; XV, 17) plusieurs fragments très-importants du traité *Du Bien* par Numénius, et il suffit de les lire pour reconnaître quelle distance il y avait entre le système de Plotin et celui de Numénius. Nous donnons ici tout ce qu'il y a d'intéressant dans les fragments cités par Eusèbe. On peut consulter à leur sujet M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 368-369 ; et M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 319-328. — [3] Numénius estimait beaucoup la doctrine de Pythagore. Eusèbe l'appelle toujours Numénius le pythagoricien.

qu'il en appelle aux nations les plus célèbres, qu'il expose les cérémonies, les dogmes et les institutions qui, ayant été établies par les Brahmes, les Juifs, les Mages et les Égyptiens, se trouvent d'accord avec le système de Platon[1]. (*Prép. évang.*, IX, 7.)

De la connaissance du Bien.

Nous pouvons connaître les corps, soit par les signes de l'analogie, soit par les propriétés distinctives qu'ils renferment. Quant au Bien, il n'y a aucun moyen de le connaître, ni par l'analogie du sensible, ni par la présence d'aucun objet. Mais, de même qu'un homme assis sur le rivage élevé de la mer atteint de ses regards perçants une barque de pêcheur, nue, solitaire, et ballottée par les flots; de même, celui qui s'est retiré loin des choses sensibles s'unit au Bien seul à seul, dans un commerce où il n'y a plus ni homme, ni animal, ni corps grand ou petit, mais une solitude ineffable, inénarrable et divine[2], que remplissent tout entière les mœurs, les habitudes, les grâces du Bien, et dans laquelle le Bien demeure au sein de la paix et de la sérénité, gouvernant avec bienveillance et veillant sur l'essence. Celui qui, adonné tout entier aux choses sensibles, s'imaginerait y recevoir la visite du Bien, et croirait le rencontrer au sein de la volupté, serait dupe d'une erreur grossière. Dans la réalité, ce n'est point par une marche aisée qu'on

[1] Ce passage est remarquable en ce qu'il indique assez bien le rôle qu'a joué Numénius comme intermédiaire entre Philon et Plotin. En effet, Numénius avait fait une étude particulière des écrits de Philon, dont il caractérisait la doctrine en ces termes : « Ou Philon platonise, ou Platon philonise. » Numénius avait même lu les livres de Moïse, et il en trouvait les dogmes identiques à ceux de Platon : « Qu'est-ce que Platon, disait-il, sinon Moïse parlant la langue attique? » Origène à son tour a fait l'éloge de Numénius dans les termes suivants : « Je sais d'ailleurs que le pythagoricien Numénius, qui a si bien expliqué Platon et qui était si versé dans la philosophie de Pythagore, cite dans beaucoup d'endroits de ses ouvrages des passages de Moïse et des prophètes, et qu'il en découvre habituellement le sens caché. C'est ce qu'il fait dans l'ouvrage qu'il a intitulé *Épops*, dans son livre *Des Nombres* et dans son traité *De l'Espace*. Bien plus, dans son troisième livre du traité *Du Bien*, il cite un fragment de l'histoire de Jésus-Christ, dont il cherche le sens caché avec un succès qu'il n'y a pas lieu d'apprécier ici. » (*Contra Celsum*, IV.) On peut voir p. 542 de ce volume (note 5) un exemple de la méthode d'interprétation allégorique employée par Numénius. — [2] La même conception a été reproduite et développée par Plotin. *Voy. Enn.* V, liv. I, § 6; *Enn.* VI, liv. IX, § 10-11.

s'élève au Bien; il faut un art divin pour y parvenir. Le meilleur moyen est d'abandonner les choses sensibles, de s'appliquer fortement aux mathématiques, jusqu'à ce qu'on arrive à la science supérieure qui consiste à savoir ce que c'est que l'Un[1]. (*Prép. évang.*, XI, 22.)

De l'être corporel et de la matière.

Qu'est-ce que l'être? Est-ce ce qu'on nomme les quatre éléments, la terre, le feu et les deux natures intermédiaires? Peut-on appeler êtres ces choses prises toutes ensemble ou chacune séparément? Non, puisqu'elles sont engendrées et susceptibles de métamorphoses, puisque nous les voyons naître les unes des autres et s'altérer, ne point demeurer sous forme d'éléments ni sous celle d'agrégats[2]. Un corps de cette espèce ne saurait être l'être. Mais alors la matière sera l'être? encore moins: car elle est incapable de permanence. La matière est un fleuve au cours rapide et impétueux, qui a une longueur, une largeur et une profondeur incommensurables et infinies...

On a eu raison de dire que, si la matière est infinie, elle est indéterminée; si elle est indéterminée, elle est irrationnelle; si elle est irrationnelle, elle est inconnue[3]. Étant inconnue, elle est nécessairement désordonnée: car il est facile de connaître ce qui a de l'ordre. Ce qui est désordonné n'a point de permanence; ce qui n'a point de permanence ne possède pas l'être. Or c'est là précisément ce que nous avons avancé plus haut, quand nous disions que tous ces caractères ne sauraient convenir à l'être. Je voudrais, sur ce point, faire partager ma conviction à tous les hommes. Je le répète donc: ni la matière, ni les corps ne sont l'être. Quoi donc? n'avons-nous pas quelque chose d'autre dans l'univers? — Oui. — Il n'est pas difficile de le découvrir, pourvu que nous nous fassions à nous-mêmes ce raisonnement: puisque tous les corps sont de leur nature périssables, inertes, mobiles, sans aucune permanence, n'ont-ils pas besoin d'un principe qui les contienne[4]? — Assurément. — Subsisteraient-ils sans le secours de ce principe? — Non, certes. — Quel est donc le principe qui contient les corps? Si c'était un corps, il aurait besoin de Jupiter conservateur pour échapper à la dissolution et à la dispersion. Il faut que ce principe soit affranchi des passions corporelles afin de pouvoir contenir les corps et les préserver de la destruction.

[1] *Voy.* Plotin, *Enn.* I, liv. III, § 4, p. 66. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 6, p. 201. — [3] *Voy. ibid.*, § 10, p. 210. — [4] *Voy.* p. 358, note 1.

Dans ce cas, ce ne saurait être autre chose que l'incorporel : car c'est la seule nature qui soit permanente, invariable et qui n'ait rien de corporel. C'est pourquoi l'incorporel n'est pas engendré, ne prend pas d'accroissement, ne se meut d'aucune manière, et l'on a raison de lui accorder le premier rang. (*Prép. évang.*, XV, 17.)

De l'être véritable et incorporel.

Élevons-nous à l'être véritable, autant que notre intelligence le peut, et disons que la distinction du passé et du futur ne lui convient pas. Il existe toujours dans un temps déterminé, le seul présent. Si l'on veut appeler ce présent éternité, j'y consens. Le passé, en nous fuyant, a disparu sans retour dans le néant, tandis que le futur n'est pas encore, et s'annonce seulement comme pouvant arriver à être. Il n'est donc pas raisonnable de penser que l'être n'existe pas d'une manière immuable, que tantôt il n'est plus et que tantôt il n'est pas encore : ce serait admettre une impossibilité, ce serait dire que la même chose est et n'est pas tout ensemble. Or, rien ne pourrait réellement exister si l'être lui-même ne possède point l'existence absolue : car le propre de l'être est d'être éternel, immobile, immuable, identique, de ne pouvoir naître ni périr, croître ou décroître, augmenter ou diminuer. Par conséquent, il ne peut changer de lieu, il ne peut se mouvoir ni en avant, ni en arrière, ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche, ni circulairement. Il est au contraire fixe, ferme, immobile et toujours identique...

Tout ceci n'est qu'un préambule, et, pour ne rien dissimuler, j'avouerai que je n'ignore pas quelle est la valeur du nom d'*incorporel*. En effet, j'aime mieux parler maintenant que de garder le silence. Je dirai donc que le nom d'incorporel est ce que nous cherchons depuis longtemps à définir. Et qu'on ne se prenne pas à rire si je dis que le vrai nom de l'incorporel est l'essence et l'être. La raison en est que l'être n'est sujet ni à la génération, ni à la corruption ; qu'il n'est susceptible ni d'altération ni de perfectionnement ; qu'il répugne à tout mouvement et à tout changement ; qu'il est simple et invariable, persistant toujours dans la même essence, et ne sortant jamais de son identité ni par sa volonté propre ni par l'intervention d'une cause étrangère. (*Prép. évang.*, XI, 10.)

Le premier Dieu et le Démiurge.

Le *premier Dieu* demeure en lui-même ; il est simple, parce que, concentré tout entier en lui-même, il ne peut subir aucune divi-

sion. Le *second Dieu* est un en lui-même, mais il se laisse emporter par la matière, qui est la *dyade*[1]; s'il l'unit, elle le divise, parce que la nature de la matière est de désirer et d'être dans un écoulement continuel[2]. Tant qu'il contemple l'Intelligence, il demeure immobile en lui-même; mais lorsqu'il abaisse ses regards sur la matière et qu'il s'en occupe, il s'oublie lui-même : il s'attache au sensible, il l'orne et il contracte quelque chose des qualités de la matière avec laquelle il a désiré entrer en rapport[3]...

Le premier Dieu ne remplit aucune fonction démiurgique; il est seulement le père du Démiurge. Si, examinant la question du Démiurge, nous affirmons que le premier Dieu préexiste et que c'est ainsi qu'il peut exercer un pouvoir suprême, ce début n'aura rien que de convenable. Si, au lieu de nous occuper du Démiurge, nous cherchions à déterminer la nature du premier Dieu, je n'oserais aborder un pareil sujet. Je le passerai donc sous silence et je prendrai un autre début pour mon discours. Mais auparavant, nous ferons la déclaration suivante : le premier Dieu ne fait aucune œuvre et il est vraiment *Roi*, tandis que le Dieu qui gouverne tout, en parcourant le ciel, n'est que *Démiurge*. C'est pourquoi nous participons à l'Intelligence quand elle descend et se communique à tous les êtres qui peuvent la recevoir. Pendant que Dieu [le Démiurge] nous regarde et se tourne vers chacun de nous, il arrive que la vie et la force se répandent dans nos corps échauffés de ses rayons; mais, s'il se retire dans la contemplation de soi-même, tout s'éteint, tandis que l'Intelligence continue de vivre et jouit d'une existence bienheureuse....

Il y a le même rapport entre le premier Dieu et le Démiurge qu'entre celui qui sème et celui qui cultive. L'un, étant la semence de toute âme, répand ses germes dans toutes les choses qui participent de lui. L'autre, en législateur, cultive, distribue et transporte dans chacun de nous les semences qui proviennent du premier Dieu....

Toutes les choses qui passent à celui qui les reçoit en quittant celui qui les donne ressemblent aux esclaves, aux richesses, à l'argent ciselé ou monnayé : ce sont des choses périssables et humaines. Les choses divines sont celles qui, lorsqu'on les donne, restent là d'où

[1] *Voy.* p. 213, note 1. — [2] *Voy.* p. 145, note 1. — [3] Les deux Dieux de Numénius paraissent correspondre aux hypostases que Plotin nomme l'*Intelligence divine* et l'*Ame universelle*, et qu'il place au-dessous du *Bien*. *Voy.* les *Notes*, p. 321.

elles proviennent[1]; qui, en servant à l'un, ne font souffrir nul préjudice à l'autre; qui, au contraire, servent à celui-là même qui les donne, en le faisant ressouvenir de ce qu'il oubliait. C'est là la vraie richesse, la belle science, qui sert à qui la reçoit, sans abandonner qui la donne. De même vous voyez un flambeau allumé à un autre flambeau, recevant la lumière sans que celui-ci la perde, mais seulement parce que la matière du premier s'est embrasée au feu du second[2]. Telle est encore la science qui reste à celui qui la donne, et pourtant passe, identique, à celui qui la reçoit. La cause d'un tel phénomène n'a rien d'humain. Elle consiste en ce que l'essence qui possède le savoir est la même en Dieu qui la donne et en toi et en moi qui la recevons. « La sagesse, dit Platon, est un » présent fait aux hommes par les dieux, apporté d'en haut par » Prométhée avec le feu étincelant[3]. »

Ainsi le premier Dieu est immobile, le second se meut; l'un ne contemple que l'intelligible, l'autre regarde l'intelligible et le sensible. Ne soyez pas étonné que j'aie ainsi parlé : car j'ai à dire quelque chose de plus étonnant encore. Tandis que le second Dieu est en mouvement, le premier Dieu reste dans une immobilité que j'appellerai un mouvement inné. C'est ce mouvement qui est le principe de l'ordre, de la conservation et de la perpétuité de l'univers....

Comme Platon savait que le Démiurge seul était connu des hommes, tandis que le premier Dieu, qu'il appelle l'Intelligence, leur était inconnu, il s'est exprimé sur ce sujet en des termes qui reviennent à dire : « O hommes, l'Intelligence que vous soupçonnez » n'est pas la première Intelligence; il en est une autre plus an» cienne et plus divine. »...

Le pilote, ballotté en pleine mer, assis au-dessus du gouvernail, dirige le navire, appuyé sur la barre. Ses regards et son intelligence sont tournés vers les astres et poursuivent leur course dans le ciel, pendant que lui-même traverse les mers. De même, le Démiurge, afin de ne pas briser la matière, ou pour qu'elle ne le brise pas elle-même, après qu'il l'a unie par les liens de l'harmonie, s'y

[1] Cette idée, qui paraît empruntée à Philon, comme M. Ravaisson l'explique (t. II, p. 365-368), est un des principes fondamentaux de la doctrine exposée dans les *Ennéades* de Plotin. *Voy. Enn.* V, liv. I, § 6. *Voy.* aussi Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, § XXVII, p. LXVIII. — [2] Sur l'origine de cette comparaison, *Voy.* M. Ravaisson, t. II, p. 267, note. — [3] *Voy.* Platon, *Philèbe*, p. 16 de l'éd. d'H. Étienne; t. II, p. 304 de la trad. de M. Cousin.

assied comme au gouvernail, ainsi qu'un pilote sur un vaisseau battu par la tempête; il dirige cette harmonie en la gouvernant par les idées, et au lieu de porter ses regards sur le ciel, c'est sur le Dieu suprême qu'il les fixe; et il puise dans cette contemplation la sagesse, et dans son désir, la puissance active. (*Prép. évang.*, XI, 18.)

Si l'essence et l'idée sont l'intelligible, si l'Intelligence est antérieure à l'essence, si elle en est la cause, l'Intelligence est le Bien. Si le Démiurge est le principe de la génération, le Bien est le principe de l'essence. Il y a analogie entre le Bien et le Démiurge qui l'imite, comme entre l'essence et la génération qui en est l'image. Si le Démiurge de la génération est bon, le Démiurge de l'essence sera le Bien absolu naturellement uni à l'essence. Le second Dieu, étant double lui-même, crée son idée et le monde; il est Démiurge et ensuite se livre à la contemplation. Pour parvenir à distinguer les quatre choses dont nous avons parlé, nous les désignerons de la manière suivante : le premier Dieu est le *Bien absolu;* son image est le *Démiurge bon;* ensuite vient l'*essence* qui diffère dans le premier Dieu et dans le second Dieu; enfin l'image de l'essence du second Dieu est le *monde* embelli par sa participation au beau...

Tous les êtres qui participent du Bien ne participent de lui qu'en une seule chose, la sagesse. C'est le seul avantage qu'ils retirent de la présence du Bien. La sagesse est le privilége du Premier. Vouloir chercher hors de lui la cause qui embellit les autres êtres et qui les rend bons, lorsque cette cause réside en lui seul, ce serait le propre d'un insensé...

Dans la *République*, Platon appelle le Bien *idée du Bien*, pour dire que le Bien est l'*idée* du Démiurge qui, ainsi que nous l'avons reconnu, n'est bon que parce qu'il participe du Premier et de l'Un. De même que les hommes ont été façonnés par l'*idée* de l'homme et les bœufs par l'*idée* du bœuf, de même, le Démiurge n'étant bon que parce qu'il participe du Bien suprême, son *idée* est l'Intelligence suprême, c'est-à-dire le Bien absolu[1]. (*Prép. évang.*, XI, 22.)

[1] Pour connaître l'opinion de Numénius sur la doctrine de Platon, *Voy.* les fragments de son traité *De l'infidélité des Académiciens à l'égard de Platon* (Eusèbe, *Prép. évang.*, XIV, 5-9).

SOMMAIRES.

VIE DE PLOTIN[1].

(§ I-III) Plotin ne voulait pas donner de détails sur sa famille et sa patrie, par dédain des choses terrestres. Il naquit [à Lycopolis[2]] la treizième année du règne de Septime-Sevère [205 après J.-C.[3]], et mourut de la peste en Campanie, à l'âge de soixante-six ans, ayant auprès de lui un seul de ses disciples, Eustochius, la deuxième année du règne de Claude II [270]. A l'âge de vingt-huit ans, il commença à suivre les leçons d'Ammonius Saccas à Alexandrie, et resta près de lui pendant dix ans [232-242]. Afin de connaître la philosophie des Perses et des Indiens, il accompagna l'empereur Gordien dans son expédition en Mésopotamie; il se sauva à Antioche après la mort de ce prince; puis il vint à Rome [244], où il passa dix années à instruire quelques disciples, mais sans rien écrire, pour observer la convention qu'il avait faite avec Hérennius et Origène de tenir secrète la doctrine d'Ammonius. C'est alors qu'Amélius vint fréquenter son école [246].

(IV-VI) Plotin commença à écrire la première année du règne de Gallien [254], et il avait déjà composé vingt et un livres quand Porphyre s'attacha à lui, dans son second voyage à Rome, à l'âge de trente ans, pour demeurer six ans auprès de lui [263-268]. Dans cet intervalle, Plotin écrivit vingt-quatre livres. Il en rédigea cinq autres pendant le séjour de Porphyre en Sicile, et les lui envoya la première année de Claude II [269]. Enfin, peu avant de mourir, il lui fit remettre les quatre derniers qu'il ait composés [270].

(VII-VIII). Les principaux disciples de Plotin furent Gentilianus d'Étrurie, surnommé Amélius, Eustochius d'Alexandrie, Zoticus, Zéthus d'Arabie, Castricius Firmus, qui reçut Plotin à sa campagne près de Minturnes, Sérapion d'Alexandrie, et plusieurs sénateurs, entre autres Rogatianus, Porphyre de Tyr fut le dernier disciple de Plotin. Celui-ci le chargea de revoir ses ouvrages, parce qu'il ne pouvait se relire, par suite de la faiblesse de sa vue, et qu'il négligeait l'orthographe à cause de l'attention exclusive qu'il accordait aux choses intellectuelles.

(IX) Plotin compta aussi quelques femmes au nombre de ses disciples. Enfin, quoiqu'il fût toujours plongé dans la méditation, il sut fort bien surveiller l'éducation et l'administration des biens de plusieurs jeunes gens dont la tutelle lui fut confiée par suite de la confiance qu'il inspirait.

(X-XII) Telle était la supériorité de son âme qu'il ne pouvait être ensorcelé par des opérations magiques; il avait d'ailleurs pour génie un dieu. Il savait avec une grande perspicacité pénétrer les pensées et le caractère de

[1] *Voy.* les *Notes et Éclaircissements* à la fin du volume, p. 315-317. — [2] *Ibid.*, *Notice d'Eunape*, p. 316. — [3] *Ibid.*, *Tableau chronologique de la Vie de Plotin*, p. 318.

ceux qui l'entouraient. Il jouissait d'une grande considération auprès de l'empereur Gallien, mais une intrigue l'empêcha d'obtenir de lui la reconstruction d'une ville de Campanie qu'il voulait nommer Platonopolis et habiter avec ses disciples.

(XIII-XIV) Plotin ne s'exprimait pas toujours dans un langage correct, mais il parlait avec inspiration, quand il était animé par l'ardeur de la discussion. Il avait un style vigoureux et substantiel. Quant à sa pensée, elle était pleine d'originalité : quoiqu'il fît des emprunts aux Platoniciens, aux Péripatéticiens et aux Stoïciens, il avait un système qui lui était propre ; il suivait surtout les principes d'Ammonius[1].

(XV-XVI) Il combattit les fausses conséquences que certains rhéteurs voulaient tirer du système de Platon ; il réfuta les erreurs des astrologues ; enfin, il démontra longuement dans ses conférences les absurdités dans lesquelles les Gnostiques tombaient en altérant la doctrine de Platon par des idées orientales, à l'appui desquelles ils composaient des livres apocryphes.

(XVII) Les Grecs prétendaient à tort que Plotin s'était approprié les sentiments de Numénius. Cette erreur a été réfutée par Amélius dans un ouvrage intitulé: *De la Différence entre les dogmes de Plotin et ceux de Numénius*, ouvrage dont Porphyre cite l'introduction[2].

(XVIII-XXI) Bien éloigné de l'arrogance et de la vanité des sophistes, Plotin cherchait plutôt à faire bien comprendre sa doctrine à ses disciples qu'à les convaincre par une discussion en règle. L'originalité et la profondeur de la doctrine exposée dans ses écrits les faisaient fort estimer de Longin, quoique ce grand critique n'en trouvât pas le style correct, comme l'attestent la Lettre adressée par lui à Porphyre, et le Début de son traité *De la Fin*, où Plotin est déclaré supérieur à tous les philosophes de son siècle.

(XXII-XXIII) La sainteté de Plotin et la divinité de son génie ont été proclamées par un oracle d'Apollon. D'après cet oracle, que Porphyre commente [et dont il paraît être lui-même l'auteur[3]], Plotin, après avoir joui plusieurs fois pendant sa vie de la vision du Dieu suprême, est allé rejoindre le chœur des bienheureux, parmi lesquels Pythagore, Platon, etc., jouissent d'une éternelle félicité.

(XXIV) Porphyre explique d'après quels principes il a revu et classé en *six Ennéades* tous les écrits de Plotin. Il annonce à la fin de la vie de notre auteur des *commentaires*, des *arguments* et des *sommaires* [travaux dont nous n'avons plus que des débris dans les *Principes de la théorie des intelligibles*, Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά].

[1] *Voy.* ci-dessus les fragments d'Ammonius, p. xciv. — [2] *Voy.* encore à ce sujet les fragments de Numénius, p. xcviii.— [3] Une des preuves que Porphyre est l'auteur de cet oracle, c'est que l'allégorie de la *vie* comparée au *voyage d'Ulysse* (p. 25-26) est la reproduction des idées que Porphyre développe sur ce sujet à la fin de son petit traité *De l'Antre des Nymphes*. Il paraît d'ailleurs avoir emprunté cette conception à Numénius, dont il parle en ces termes : « C'est avec raison, selon moi, que » Numénius voit dans Ulysse l'image de l'homme qui passe par toutes les épreuves » de la génération, et qui arrive ainsi auprès de gens éloignés des tempêtes et complétement étrangers à toute notion de la mer. »

PREMIÈRE ENNÉADE.

La première *Ennéade* contient tous les écrits de Plotin qui traitent de la Morale[1]. Ces écrits se rapportent tous à une pensée commune, *purification de l'âme* ou *séparation de l'âme et du corps*[2]. Or, pour enseigner à séparer l'âme du corps, il faut résoudre les questions suivantes:

1. Quelle partie de l'âme est séparable du corps, pendant cette vie? Quelle partie de l'âme ne l'est pas? — Livre I.
2. Comment peut-on séparer l'âme du corps par la vertu, la philosophie, l'amour du beau? — Livres II, III, VI.
3. En quoi consiste le Bonheur auquel nous conduit la Séparation de l'âme et du corps? — Livre V et VI.
4. Qu'est le Bien absolu, auquel nous ne pouvons nous unir que par la Séparation de l'âme et du corps? — Livre VII.
5. Qu'est-ce que le Mal absolu? Comment la Descente de l'âme dans le corps est-elle un mal relatif? — Livre VIII.
6. Pourquoi le Suicide ne peut-il amener la Séparation complète de l'âme et du corps? — Livre IX.

LIVRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL? QU'EST-CE QUE L'HOMME[3]?

Dans ce livre, Plotin s'est proposé de résoudre une question qui est énoncée

[1] *Voy.* Porphyre, *Vie de Plotin*, § 24, p. 29. — [2] *Voy.* les *Notes et Éclaircissements*, à la fin du volume, p. 380. Jamblique, dans un morceau qui nous a été conservé par Stobée (*Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 1057, éd. Heeren), donne une définition exacte et concise de la *séparation de l'âme et du corps*: « Pour Plotin et la plupart » des Platoniciens, la *purification parfaite de l'âme* [la *séparation de l'âme du* » *corps*] consiste à s'affranchir des passions, à mépriser les connaissances acquises » par les sens et tout ce qui appartient au domaine de l'opinion, à se détacher des » conceptions qui se rapportent à des objets matériels, à se remplir de l'Être et de » l'Intelligence, et à rendre le sujet pensant semblable à l'objet pensé. »

[3] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes* à la fin du volume, p. 319-397, avec la note de la page 101. *Voy.* aussi ci-dessus (p. LXXXVI-XCIII) un morceau de Porphyre (*Des Facultés de l'âme*), qui est très-propre à servir d'introduction à ce livre. On y trouve expliqué avec clarté et précision le sens des mots *partie* et *faculté* de l'âme, mots dont la définition est absolument nécessaire à l'intelligence de la question traitée ici par Plotin.

dans le livre III de l'*Ennéade* II (§ 16, p. 187): *Quelle partie de l'âme est séparable du corps pendant cette vie? Quelle partie ne l'est pas?* question qu'il transforme en celle-ci: *Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme*[1]*?*

Pour la traiter, il analyse toutes les *facultés* qui constituent la nature humaine, et, d'après les caractères qui les distinguent, il les rapporte à trois principes essentiellement différents: l'*Intelligence*, qui est toujours séparée du corps; l'*Ame raisonnable*, qui est séparable du corps, et l'*Ame irraisonnable*, qui en est inséparable pendant la vie[2]. A l'exposition de cette théorie se trouve joint nécessairement un résumé succinct de tout le système dont elle n'est qu'un corollaire.

Ce livre se divise en deux parties: dans la première (I-VI), Plotin discute les diverses hypothèses qui ont été faites sur le sujet qu'il traite, et il examine les idées exposées par Aristote dans le traité *De l'Ame*[3]*;* dans la deuxième (VII-XIII), il explique sa propre doctrine.

(§ I) Pour déterminer ce que c'est que l'*animal*, ce que c'est que l'*homme*, il faut déterminer à quels principes appartiennent: 1° les *passions* et les *sensations;* 2° l'*opinion* et le *raisonnement;* 3° la *pensée intuitive.*

[1] Pour les Éclaircissements, *Voy. Séparation de l'âme et du corps*, p. 380. — [2] *Voy. Facultés de l'âme humaine*, p. 324-326. — [3] *Voy. Rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle d'Aristote sur les facultés de l'âme humaine*, p. 330; *Rapports de l'âme avec le corps*, p. 356; *Doctrine de Plotin sur la nature animale dans l'homme*, p. 363; *Rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle d'Aristote*, p. 368. Avant nous, K. Steinhart avait déjà signalé dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 32) les rapports de la doctrine que Plotin professe sur les *trois parties de l'âme* avec celle qu'Aristote enseigne sur le même sujet: « Plotinus recte vidit Aristotelem naturam animæ nondum ab omni parte accurate definivisse; qui, quum *Mentem separabilem a corpore esse* docuisset et prorsus *diversam ab Anima* statuisset, duplicem quasi animi humani naturam induxisse videbatur, ita ut anima corporis sit domina ac magistra, mens animæ; quod quamvis contra physicos illos, qui mentem ab anima nunquam satis distinxerant, verissime monitum esset, minus tamen in hac doctrina cognosci poterat quis mentis animæque sit nexus et quam mentis partem anima habeat; et facile Dicæarchi aliorumque errores enasci poterant, qui, ne animum in duas diversas partes discerpere et quasi distrahere viderentur, solam animam aliquid esse neque hanc a corpore separabilem opinarentur. Instituit igitur Plotinus ostendere *animam non esse a mente divulsam et vere diversam, sed efficaciam illam esse mentis necessariam,* quæ sua natura, sua vi, suo motu, totam rerum universitatem et gignat et formis vivis repleat... Quod ita fecit ut etiam *animam, quæ a mente illustrata de singulis rebus cogitet, a corpore separabilem esse* affirmaret, et, quæ Aristoteles de *pura mente* docuerat, de *anima ratione prædita* quoque dicendum esse ostenderet; sic et mentis et animæ immortalitatem sibi videbatur satis demonstravisse. Sed neque Plotino contigit, ut duplicem hominis naturam ad veram omnino concordiam revocaret; nam quum Aristoteles supra animam mentem extulisset, ipse *rationalem animam* ab *anima inferiori sive vitali sive sentiendi vi instructa* discerni voluit et *illam menti, hanc corpori proxime adhærere* existimavit, ita ut jam ipsius animæ natura in duas diversas partes discedere videretur; quam difficultatem nullo modo solvere potuit, quia corpora terrestria non necessaria quædam animæ opificia atque instrumenta, sed vana simulacra esse putabat. »

On doit aussi déterminer quel est le principe qui pose ces questions et qui en donne la solution[1].

(II) Les *passions* et les *sensations* n'appartiennent : 1° ni à l'*âme pure*, parce que, possédant par elle-même une activité innée, l'âme pure est impassible[2] ; 2° (III-V) ni au *composé de l'âme raisonnable et du corps organisé*, parce que, si l'âme raisonnable est avec le corps dans le même rapport que l'artisan avec son instrument ou que le pilote avec le navire, les passions ne peuvent passer du corps dans l'âme raisonnable, qui en est la forme séparable, et qui, par conséquent, tout en étant présente au corps, y demeure impassible comme l'est la lumière répandue dans l'air[3], en sorte qu'elle n'éprouve pas les mêmes passions que le corps, ni des passions analogues ; 3° (VI) ni au *corps organisé* seul, si l'on admet que les facultés qui s'y rapportent ne ressentent pas ses passions.

(VII) Le seul moyen de résoudre les difficultés précédentes, c'est de reconnaître qu'il y a dans l'âme humaine *trois parties*, l'*Ame irraisonnable*, l'*Ame raisonnable* et l'*Intelligence*.

1° *Ame irraisonnable*. — Pour expliquer la communication de l'âme raisonnable, qui est impassible, avec le corps organisé, qui pâtit, il faut admettre que de l'âme raisonnable émane une puissance inférieure, l'âme irraisonnable : par sa présence dans le corps organisé, l'*Ame irraisonnable* constitue l'*Animal* ; c'est à elle qu'appartiennent les *passions* ainsi que les *sensations*[4].

Il y a d'ailleurs dans la sensation deux éléments fort distincts : la *sensation extérieure* ou *passion*, qui résulte de l'*impression* faite par l'objet extérieur sur l'organe, et qui appartient à l'âme irraisonnable ; la *sensation intérieure*, qui est la *perception de la passion*, *de la représentation sensible*, et qui appartient à l'âme raisonnable.

2° *Ame raisonnable*. — La *sensation intérieure*, l'*imagination intellectuelle*, l'*opinion* et la *raison discursive* sont les facultés de l'*Ame raisonnable* et constituent essentiellement l'*Homme*[5].

3° *Intelligence*. — La *pensée intuitive* appartient à l'*Intelligence*, à laquelle la raison discursive emprunte ses principes[6].

(VIII) Considéré dans ses rapports avec les trois hypostases divines (Dieu ou l'Un, l'Intelligence suprême, et l'Âme universelle), l'homme, par l'*unité* qui fait le fond de son être, se rattache à Dieu, à l'Un, qui plane sur le monde intelligible ; par son *intelligence*, il entre en rapport avec l'Intelligence su-

[1] *Voy. Facultés de l'âme humaine*, p. 324-329 ; *sensation*, p. 333-335 ; *passions*, p. 336 ; *opinion*, p. 337 ; *imagination*, p. 338-340 ; *raison discursive*, p. 341-343 ; *intelligence*, p. 344-352 ; *conscience*, p. 352-355. — [2] Dans un fragment de son traité *De l'Ame*, Jamblique cite en ces termes la fin du § 2 de ce livre : « Plotin enlève à » l'âme les facultés irrationnelles, la sensation, l'imagination, la mémoire, le rai- » sonnement. La raison pure est la seule faculté qu'il attribue à l'essence pure de » l'âme et qu'il regarde comme conforme à la nature de cette essence. » (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52 ; p. 881, éd. Heeren.) — [3] *Voy. Rapports de l'âme avec le corps*, p. 355-361. — [4] *Voy. Ame irraisonnable*, p. 324 ; *Nature animale*, p. 362-377. — [5] *Voy. Ame raisonnable*, p. 325-326. — [6] *Voy. Intelligence*, p. 326-328, 344-352.

prême dont il tient ses *idées*; par l'*essence de son âme*, qui est tout à la fois *indivisible et divisible* (indivisible, en tant qu'elle est âme raisonnable; divisible, en tant qu'elle est âme irraisonnable, en rapport avec les organes), il participe à l'essence de l'Âme universelle, qui est elle-même tout à la fois indivisible et divisible (indivisible, en ce qu'elle est une dans l'univers et qu'elle reste en elle-même tout en répandant partout la vie; divisible, en ce qu'elle est la *Puissance naturelle et génératrice*, de laquelle procèdent les *âmes sensitives et végétatives* ou *raisons séminales* qui animent tous les corps vivants[1]).

(IX) Considérée en elle-même, l'âme humaine est impeccable et infaillible; si elle pèche ou si elle se trompe, c'est qu'elle cède aux *passions* et aux *appétits de la nature animale*[2] ou qu'elle est égarée par l'*imagination sensible*. Le caractère des faits qui se rapportent à la nature animale est de ne pouvoir se produire sans les organes; le caractère des faits propres à l'âme est de n'avoir pas besoin du corps pour se produire[3]. La faculté essentielle et constitutive de l'âme, la *raison discursive*, est indépendante des passions: d'un côté elle perçoit les représentations sensibles, de l'autre elle s'exerce sur les pensées intuitives. (X) *Nous* désigne deux choses, ou l'*âme avec la partie animale* qu'elle illumine, ou la *partie supérieure*, l'*homme*, qui possède les *vertus intellectuelles*[4]. (XI) Les facultés qui appartiennent à la nature animale s'exercent dans l'enfance, mais l'intelligence illumine alors rarement l'âme humaine, parce qu'il faut réfléchir à ce qu'on possède en soi pour le faire passer de la puissance à l'acte[5].

Quant au *principe qui anime la bête*, c'est, ou la *partie sensitive et végétative d'une âme humaine* qui a péché (partie qui est seule présente dans le corps de la bête), ou une *raison séminale* qui procède de l'Âme universelle[6].

(XII) Si l'âme humaine pèche et en est punie en passant dans de nouveaux corps[7], c'est qu'au lieu de rester pure, elle *est descendue dans un corps*, et

[1] *Voy. Théorie des trois hypostases divines*, p. 320-323; *Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines*, p. 329-330; *Rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle de Platon*, p. 367. L'opinion que nous avons émise dans ce dernier éclaircissement sur la manière dont Plotin interprète un passage du *Timée* est complétement d'accord avec celle de K. Steinhart: « Plerumque Plotinus, quum de animæ natura exponit, ea sequitur quæ Plato in *Timæo* docuerat. Sic, quum ibi invenisset Deum ex duabus diversis naturis, quarum una non possit in partes discedere, altera circum corpora divisa ac distributa sit, tertiam aliquam miscuisse et composuisse, in medio inter puram mentem et corpora loco collocatam, hoc divinum a Platone propositum ænigma judicat et ita recte explicat, ut dicat Animam universi esse istam compositam naturam: hanc enim in partes videri quidem divisam et in corpora dispersam, sed vere non esse divisam, neque, etsi infinitam singularium animarum complectatur multitudinem et varietatem, ipsam in multitudinem dilabi, sed unam esse in multis corporibus vires suas diversis modis ac formis exserentem. » (*Meletemata plotiniana*, p. 16.) — [2] *Voy. Séparation de l'âme et du corps*, p. 383-384. — [3] *Voy.* p. 360, 362, 368. — [4] *Voy.* p. 381-400. — [5] *Voy.* p. 346-348. — [6] *Voy. Nature animale dans la bête*, p. 377-380. — [7] *Voy. Métempsycose*, p. 385-387, 454. K. Steinhart fait remarquer avec raison que, dans ce passage.

qu'elle *a incliné vers lui* en y produisant une *image* d'elle-même, image qui est l'âme irraisonnable ou nature animale. Elle ne possède plus alors que la *vertu active*, tandis qu'en se tournant vers le monde intelligible elle possède la *vertu contemplative*, condition essentielle du bonheur [1].

(XIII) Le principe qui examine et résout toutes les questions précédentes, c'est le principe que nous appelons *Nous*, c'est-à-dire l'*âme*, qui se considère elle-même par la *réflexion* [2].

Quant à l'*intelligence*, elle est *nôtre* en ce sens que l'âme est intelligente; mais la vie intellectuelle est pour nous une vie supérieure [3].

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS [4].

Dans ce livre, Plotin a pour but d'expliquer comment nous devenons semblables à Dieu par la vertu, dont il distingue quatre espèces: *vertus civiles*, *vertus purificatives*, *vertus de l'âme purifiée*, *vertus exemplaires*.

(§ I-II) Nous devenons semblables à Dieu par la vertu [5], quoique Dieu ne possède pas lui-même la vertu. On ne saurait en effet lui attribuer la première espèce de vertus, les *vertus civiles*: la *prudence*, qui se rapporte à la partie raisonnable de notre être, le *courage*, qui se rapporte à la partie irascible, la

Plotin s'exprime d'une manière dubitative au sujet de la chute de l'âme et de la métempsycose: « Plotinus eo videtur inclinare ut omnem illam doctrinam et de *animarum migratione* et de *primo earum lapsu*, quæ mali fuerit origo, in dubitationem vocare audeat; qua in re Platonis mentem multo rectius profecto perspexit quam reliqui omnes, qui illis temporibus et ante illum et post eum Platonici nominabantur. » (*Meletemata plotiniana*, p. 17.) Il y a plus : dans son livre *De la Descente de l'âme dans le corps*, Plotin critique formellement la doctrine de Platon sur la chute de l'âme; il écrit même ces paroles très-remarquables: « *L'âme, étant un dieu inférieur, descend ici-bas par suite d'une inclination volontaire, dans le but d'exercer sa puissance et d'orner ce qui est au-dessous d'elle. Si elle fuit promptement d'ici-bas, elle n'a pas à regretter d'avoir pris connaissance du mal et de savoir quelle est la nature du vice, ni d'avoir manifesté ses facultés et fait voir ses actes et ses œuvres.* Les facultés de l'âme seraient inutiles si elles sommeillaient toujours dans l'essence incorporelle sans passer à l'acte. L'âme ignorerait elle-même ce qu'elle possède, si ses facultés ne se manifestaient pas par la *procession*: car *c'est l'acte qui partout manifeste la puissance;* celle-ci, sans cela, serait complètement cachée et obscure, ou plutôt elle n'existerait pas et ne posséderait pas de réalité. » (*Enn.* IV, liv. VIII, § 5.)

[1] *Voy.* p. 415-417. — [2] *Voy. Conscience*, p. 352-355. — [3] *Voy. Rapports de la Sensibilité, de la Raison discursive et de l'Intelligence*, p. 326-330.

[4] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes* à la fin du volume, p. 397. — [5] *Voy.*, p. 427, le passage du *Théétète* de Platon auquel Plotin fait allusion.

tempérance, qui est l'accord de la partie concupiscible et de la raison, la *justice*, qui consiste dans l'accomplissement par toutes ces facultés de la fonction propre à chacune d'elles[1]. Cependant ces vertus nous rendent semblables à Dieu parce que, réglant nos appétits et nous délivrant des fausses opinions, elles donnent une mesure à notre âme comme une forme à une matière, et nous font participer ainsi à l'essence intelligible.

(III) Nous nous rapprochons encore plus de Dieu par la deuxième espèce de vertus, les *vertus purificatives :* la *prudence*, par laquelle l'âme pense par elle-même au lieu d'opiner avec le corps, la *tempérance*, par laquelle elle cesse de partager les passions du corps, le *courage*, par lequel elle ne craint pas d'être séparée du corps, et la *justice*, par laquelle l'intelligence commande et est obéie. Ces vertus rendent l'âme semblable à Dieu, parce qu'elles lui permettent d'être impassible et de penser les choses intelligibles.

(IV-VI) Quand l'âme est purifiée, il faut la tourner vers Dieu; par cette *conversion*, l'âme éclaircit les idées qu'elle a en elle-même des objets intelligibles. En même temps, elle *se sépare du corps*, en réprimant ses passions et en n'accordant à ses besoins que ce qui leur est strictement nécessaire. Dans cet état, elle possède les *vertus de l'âme purifiée:* la *prudence*, qui est la contemplation des essences intelligibles, la *justice*, qui consiste à diriger l'action de l'âme vers l'intelligence, la *tempérance*, qui est la conversion intime de l'âme vers l'intelligence, le *courage*, qui est l'impassibilité par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple.

(VII) Les vertus ont dans l'âme le même enchaînement qu'ont entre eux dans l'intelligence les *types supérieurs à la vertu* (les *vertus exemplaires*): pour l'intelligence, la pensée est la *prudence*, la conversion vers soi-même est la *tempérance*, l'accomplissement de sa fonction propre est la *justice*, et la persévérance à rester en soi-même est le *courage*.

Quiconque possède les vertus de l'ordre supérieur possède nécessairement en puissance celles de l'ordre inférieur. Mais celui qui possède les inférieures ne possède pas nécessairement les supérieures.

C'est à la *prudence* qu'il appartient d'examiner la nature et les rapports des vertus[2].

L'homme vertueux ne se contentera pas de pratiquer les *vertus civiles ;* il aspirera à la vie divine, en prenant pour modèle l'intelligence suprême qui contient les *types des vertus*.

[1] *Voy.*, p. 397, le passage de la République de Platon auquel Plotin a emprunté la définition qu'il donne de ces quatre vertus. Il est également nécessaire de rapprocher de ce livre le commentaire qu'en a donné Porphyre dans ses *Principes de la théorie des intelligibles* (§ I, p. LI) et le résumé qu'en a fait Macrobe (résumé cité p. 401-403 de ce volume). — [2] Pour l'intelligence des considérations que Plotin indique dans ce passage, il est nécessaire de recourir aux explications qui se trouvent dans les *Notes*, p. 398-401.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA DIALECTIQUE
OU DES MOYENS D'ÉLEVER L'AME AU MONDE INTELLIGIBLE[1].

L'objet de ce livre est d'exposer par quelle méthode peut s'opérer le retour de l'âme au monde intelligible.

(§ I) Celui qu'on veut élever au monde intelligible doit, lors de la première génération, être descendu ici-bas pour former un Musicien, un Amant ou un Philosophe[2].

Le Musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords. Il est nécessaire de lui apprendre à distinguer, dans les rhythmes et les chants qui le charment, la matière de la forme, les simples sons de l'harmonie intelligible, dont la conception le conduira, avec l'aide du raisonnement, à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement.

(II) L'Amant a quelque réminiscence du beau. On lui enseignera à ne pas se contenter d'admirer un seul corps, à reconnaître la beauté dans tous les corps où elle se trouve, à la distinguer même dans les arts, les sciences et les vertus; puis des vertus on l'élevera à l'Intelligence et à l'Être.

(III) Quant au Philosophe, il suffit de lui indiquer la route à suivre pour s'élever au monde intelligible: on lui enseignera d'abord les Mathématiques, puis la Dialectique.

(IV-V) La Dialectique est la science qui étudie l'être véritable et le non-être, le bien et son contraire. Au moyen de la méthode platonicienne, elle discerne les idées, définit les objets, s'élève aux premiers genres des êtres, descend des principes aux conséquences ou remonte des conséquences aux principes. Elle est fort supérieure à la Logique qui ne traite que des propositions et des arguments. Tirant ses principes de l'intelligence, elle saisit par intuition l'être réel en même temps que l'idée, et ne s'occupe qu'accidentellement de l'erreur ainsi que du sophisme[3].

(VI) La Dialectique est la partie la plus éminente de la Philosophie. La Physique a besoin de son secours et la Morale lui emprunte ses principes. Sans la sagesse, que donne la Dialectique, on ne saurait s'élever des vertus inférieures aux vertus parfaites[4].

[1] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 404. — [2] Pour les emprunts que Plotin a faits à Platon sur ce sujet, *Voy.* p. 404-406. — [3] Sur la Dialectique, sur la méthode de Platon et celle d'Aristote, *Voy.* p. 406-411. *Voy.* aussi la dissertation de K. Steinhart, *De Dialectica plotiniana*, p. 14. — [4] Sur les rapports de la Dialectique avec la Morale, *Voy.* ci-après, p. 399-401.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BONHEUR [1].

(§ I) Les définitions qu'ont données du bonheur les Péripatéticiens, les Stoïciens, les Cyrénaïques et les Épicuriens ne sauraient satisfaire la raison : car, si le *bien-vivre* consiste soit dans l'*accomplissement de sa fin propre*, soit dans une *vie conforme à la nature*, soit dans le *bien-être*, soit dans l'*ataraxie* (l'*imperturbabilité*), on est obligé d'admettre que les animaux, que les plantes mêmes peuvent *bien vivre*.

(II) Quand on distingue le *bonheur* de la *vie* en général, qu'on le regarde comme supérieur à la *vie végétative* et même à la *vie sensitive*, qu'on le place dans la *vie raisonnable* (comme le fait Aristote)[2], il reste encore à dire pourquoi on accorde la prééminence à la vie raisonnable, à expliquer si on estime la raison pour elle-même ou seulement pour les objets qu'elle peut nous procurer afin de satisfaire les premiers besoins de la nature : car ce n'est pas dans la contemplation des objets sensibles que consistent l'essence et la perfection de la raison.

(III-IV) Le bonheur appartient à l'être vivant ; mais il n'appartient pas à tous les êtres vivants. *Le bonheur consiste dans la vie parfaite, véritable et réelle, qui est la vie intellectuelle* [3]. Tout homme possède cette vie, soit en puissance, soit en acte. Dès qu'il la possède en acte, il est heureux : car il a son bien en lui-même ; il n'a plus rien à désirer ; aucune affliction ne peut atteindre la partie intérieure de son être, et la possession des objets propres à satisfaire les besoins du corps n'intéresse point l'homme véritable.

(V-VI) Il n'est point nécessaire (comme le croit Aristote [4]) d'ajouter à la *vie parfaite* les *biens extérieurs*, la santé, la richesse, etc. Le bonheur consiste dans la possession du véritable bien, abstraction faite de ses accessoires. Les objets propres à satisfaire nos besoins, la santé, la richesse, etc., sont des *choses nécessaires* plutôt que des *biens*, et ils ne doivent pas être comptés au nombre des éléments de notre fin [5].

(VII-X) S'il arrive à l'homme vertueux quelque accident contre sa volonté, comme la perte d'un fils, la ruine de sa patrie, etc., son bonheur n'en est pas altéré[6]. Un pareil homme ne se laisse pas affliger par les douleurs des autres, ni effrayer par la crainte de ce qui peut arriver. Quant à ses propres souffrances, il les supporte avec une âme inébranlable et impassible, ou bien il s'y sous-

[1] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 412. — [2] *Voy.* p. 413. — [3] Cette définition de la *vie parfaite* doit être comparée à celle qu'en donne Aristote. *Voy.* p. 416. — [4] *Voy.* p. 414. — [5] *Voy.* S. Basile, *Homélie aux jeunes gens*, § 9. — [6] Pour la comparaison de ces idées avec celles des Stoïciens, *Voy.* les *Notes* de ce volume, p. 418. *Voy.* aussi Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 4, 70, 72, 74, 85, 92.

trait par la mort[1]. Dans quelque état qu'il se trouve, il est heureux tant qu'il continue d'être vertueux. La perte même de la raison n'anéantit pas le bonheur, si elle n'empêche pas de posséder la sagesse en acte, d'exercer l'activité du principe intellectuel. Cette activité peut s'exercer sans être sentie : la conscience implique la réflexion ; mais la réflexion est si peu nécessaire à la pensée qu'elle semble au contraire en affaiblir l'énergie.

(XI-XII) La volonté de l'homme vertueux a pour seul but la conversion de l'âme vers elle-même, abstraction faite des objets extérieurs. Son plaisir consiste dans une douce sérénité. Ses actions peuvent varier avec les vicissitudes de la fortune, mais ne sauraient être entravées par elle, parce que rien ne peut enlever à l'intelligence la contemplation du Bien.

(XIV-XV) Le bonheur est le privilége de l'âme raisonnable. Il est donc indépendant de toutes les choses qui n'agissent que sur le corps ou sur l'âme irraisonnable, qui ne se rapportent ni à la sagesse, ni à la vertu, ni à la contemplation du Bien. Le sage doit être impassible, sans cependant rester étranger à l'amitié.

(XVI) Le bonheur n'est donc point placé dans la vie du vulgaire. Pour devenir sage et heureux, il faut, comme le dit Platon, quitter la terre pour s'élever au Bien et tâcher de lui devenir semblable[2].

LIVRE CINQUIÈME.

LE BONHEUR S'ACCROIT-IL AVEC LE TEMPS ?

Ce livre est le complément du précédent. L'auteur y pose et y résout dix questions qui sont destinées à éclaircir quelques-uns des points traités dans le livre IV[3].

(§ I) Le bonheur ne s'accroît pas avec le temps parce qu'il consiste dans le présent, c'est-à-dire dans la contemplation de l'intelligible, contemplation qui n'admet point la distinction du passé et du futur. (II-IV) Il ne faut donc point placer le bonheur dans la satisfaction du désir de vivre et d'agir, ni croire que c'est un avantage de contempler plus longtemps le même spectacle ou de jouir plus longtemps du plaisir que procure cette contemplation. (V-VI) La durée n'influe sur le bonheur et sur le malheur qu'autant qu'elle permet de faire un progrès dans la vertu ou qu'elle accroît la gravité du mal dont on souffre.

[1] Sur le suicide dans la doctrine des Stoïciens, *Voy.* M. Ravaisson, *Sur le Stoïcisme* (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 84). Plotin est loin d'avoir professé à ce sujet les mêmes idées que les Stoïciens, puisqu'il détourna Porphyre de se donner la mort (*Vie de Plotin*, § 11, p. 13) et qu'il écrivit à cette occasion un livre contre le Suicide. — [2] *Voy.* S. Basile, *Homélie sur le précepte : Observe-toi toi-même*, § 3, 7.

[3] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 419-420. Sénèque a traité le même sujet dans ses *Lettres à Lucilius*, 92.

(VII-X) On ne peut appliquer au bonheur les divisions du temps, parce que le bonheur consiste dans la vie intellectuelle, dont l'essence est l'éternité, c'est-à-dire un présent perpétuel. Il en résulte que le souvenir d'actes vertueux ne saurait influer sur notre condition. En effet, le bonheur ne dépend pas des belles actions, mais des dispositions de l'âme, de sa sagesse et de la concentration de son activité en elle-même[1].

LIVRE SIXIÈME.

DU BEAU[2].

Le but de ce livre est de montrer comment, par la vue du Beau, on peut, en purifiant l'âme et en la séparant du corps, s'élever du monde sensible au monde intelligible et contempler le Bien, qui est le principe du Beau[3].

(§ I-III) La beauté ne consiste pas dans la proportion ni dans la symétrie, comme l'enseignent les Stoïciens[4], mais dans l'*idée*, la *forme* ou la *raison*. Un corps est beau quand il participe à une *idée*, quand il reçoit du monde intelligible une *forme* et une *raison*, quand les parties qui le composent sont ramenées à l'*unité*. A l'aspect de ce corps, l'âme reconnaît l'image visible de la forme invisible qu'elle porte en elle-même, et elle éprouve un sentiment de sympathie pour la beauté qui frappe ses sens.

(IV-VI) Au-dessus des objets sensibles, qui ne sont beaux que par participation, existent les objets intelligibles, qui sont beaux par eux-mêmes : telles sont la vertu et la science, dont la contemplation inspire des sentiments d'amour et d'admiration. C'est que, par le vice et l'ignorance, l'âme s'éloigne de son essence et tombe dans la fange de la matière, tandis que, par la vertu et la science, elle se purifie des souillures qu'elle avait contractées dans son alliance avec le corps, et elle s'élève à l'Intelligence divine, de laquelle elle tient toute sa beauté.

(VII-IX) En examinant à quel principe chaque être doit la *forme* qui constitue sa beauté, on remonte du corps à l'âme, de l'âme à l'Intelligence divine, et de l'Intelligence divine au Bien. En effet, c'est au Bien que tout aspire, c'est du Bien que tout dépend, que tout tient la vie et la pensée; c'est lui qui, tout en demeurant immobile en lui-même, fait participer à sa perfection les êtres qui le contemplent. Pour avoir l'intuition de cette Beauté ineffable, auprès de laquelle tous les biens de la terre ne sont rien, il faut détourner nos regards des choses sensibles, qui n'offrent que de pâles images des essences intelligibles, et retourner dans la région qu'habite notre Père. Pour atteindre

[1] Cette fin paraît dirigée contre la théorie d'Aristote (p. 419-420).
[2] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy*, les *Notes*, p. 421. — [3] *Voy. ibid.*, p. 421-422. — [4] *Voy.* M. Ravaisson, *Sur le Stoïcisme*, (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 42.)

ce but, nous devons rentrer en nous-mêmes, purifier notre âme par la vertu et l'orner par la science; puis, après avoir rendu notre âme semblable à l'objet qu'elle aspire à contempler, nous élever à l'Intelligence divine, en qui résident les *idées* ou *formes intelligibles* ; alors, au-dessus de l'Intelligence divine, nous rencontrerons le Bien, qui fait rayonner autour de lui la souveraine Beauté[1].

LIVRE SEPTIÈME.

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS.

(§ I) Le premier bien est la vie; le second, la vie intellectuelle. Au-dessus de ces deux espèces de biens, il y a le Bien absolu, qui est supérieur à l'action et à la pensée. Le Bien a pour essence la *permanence :* tout dépend de lui, tout aspire à lui, mais lui-même reste dans le repos, ne regarde ni ne désire aucune autre chose, parce qu'il ne dépend de rien.

(II) Toutes les autres choses se rapportent au Bien par l'Ame et par l'Intelligence. Ce qui est inanimé se rapporte à l'Ame, en reçoit l'être et la forme, et participe ainsi à l'unité. L'Ame, à son tour, reçoit sa forme de l'Intelligence, en tournant vers elle ses regards. Enfin, l'Intelligence reçoit elle-même sa forme du Bien qu'elle contemple.

(III) Il en résulte que l'existence n'est un bien qu'autant qu'elle se lie à l'exercice de l'intelligence. Or l'exercice de l'intelligence suppose la séparation de l'âme et du corps, soit par la philosophie, soit par la mort.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES MAUX[2].

(I) Le Mal absolu, étant la négation de l'Être et de la Forme, ne peut être connu directement par lui-même. On ne peut le concevoir qu'indirectement, en se le représentant comme le contraire du Bien : d'où suit que pour déterminer la nature du Mal, il faut d'abord déterminer celle du Bien.

(II) Le Bien est le principe duquel tout dépend et auquel tout aspire ; il est complet et n'a besoin de rien[3]. De lui procède l'Intelligence suprême, dans laquelle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée ne font qu'une seule

[1] Les emprunts que Plotin a faits ici à Platon sont indiqués dans les *Notes*, p. 422-424. Pour la théorie des trois hypostases rappelée ici par Plotin, *Voy.* p. 321.

[2] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 427. — [3] Pour la théorie des trois hypostases, *Voy.* p. 321.

et même chose[1]. De l'Intelligence suprême procède l'Ame universelle qui la contemple. Ces trois hypostases sont complétement étrangères au Mal.

(III-V) Le *Mal en soi* est le *non-être relatif*, c'est-à-dire l'image trompeuse de l'être véritable, et l'*infini en soi*, c'est-à-dire le sujet de toute forme. Il est donc la même chose que la *matière*[2]. Le *mal relatif* est la *nature du corps*, en tant qu'elle participe de la matière. Il en résulte que, par son union avec le corps, la partie irraisonnable de l'âme se trouve sujette à l'indétermination, c'est-à-dire aux vices, aux passions, aux fausses opinions[3]. Les maux de l'âme ont pour cause, comme les maladies du corps, un excès ou un défaut.

(VI-VIII) L'existence du Mal est nécessaire pour plusieurs raisons : 1° il faut que le Bien ait son contraire ; 2° la Matière concourt à la constitution du monde, dont la nature est mêlée d'*intelligence* et de *nécessité*[4] (parce que chaque objet est composé de forme et de matière) ; 3° enfin, comme le Bien engendre, et que, les êtres engendrés étant toujours inférieurs aux principes générateurs, la puissance divine s'affaiblit graduellement dans la série de ses émanations successives, il y a un *dernier degré de l'être* au delà duquel rien ne peut plus être engendré ; ce dernier degré de l'être est la Matière ou le Mal.

Du Mal absolu dérive le mal relatif, le vice. Il a pour cause l'influence que le corps exerce sur l'âme.

(IX) Quant à la connaissance que nous avons du mal, elle suppose une espèce d'abstraction. Nous connaissons le vice en considérant ce qui manque pour constituer la vertu. Nous concevons le Mal absolu en faisant abstraction de toute forme pour nous représenter la matière. Dans ces deux cas, l'âme devient elle-même informe et ténébreuse, parce qu'il doit y avoir analogie entre le sujet qui connaît et le sujet qui est connu.

(X-XI) La matière est mauvaise, parce qu'elle n'a pas de qualité. Cependant elle n'est pas la privation, parce qu'elle n'est pas une pure négation, mais seulement le dernier degré de l'être.

(XII-XIV) Le mal de l'âme n'est pas la privation absolue du bien, mais un simple *défaut*, qui consiste dans une possession incomplète du bien. La cause de ce défaut est l'union de l'âme avec le corps, union qui entrave les opérations de la raison et de laquelle naissent les vices. Placée entre l'intelligence et la matière, l'âme peut se tourner vers la première ou incliner vers la seconde. Si elle *descend* dans la matière pour y exercer sa puissance génératrice, elle expose ses facultés à être affaiblies et obscurcies jusqu'au moment où elle opère son *retour* dans le monde intelligible.

(XV) En résumé, le Mal absolu est le contraire du Bien absolu. Entre eux se trouve placée la nature mélangée de bien et de mal : c'est l'état de l'âme quand elle incline vers le corps et qu'elle en partage les passions ; elle ne s'en affranchit qu'en s'élevant au monde intelligible et en y restant solidement édifiée.

[1] Pour l'identité de l'Intelligence et de l'Intelligible, *Voy.* p. 259-261, 348-352. — [2] Pour le Mal en soi ou Mal métaphysique, *Voy.* p. 431-433. — [3] Pour le Mal relatif ou Mal Moral, *Voy.* les *Notes*, p. 434. — [4] Les passages de Platon auxquels Plotin fait ici allusion se trouvent reproduits dans les *Notes*, p. 427-431.

LIVRE NEUVIÈME.

DU SUICIDE[1].

Il ne faut pas séparer violemment l'âme du corps, mais attendre que les liens qui les unissent se rompent naturellement. Si par un acte illicite, on arrache l'âme du corps, elle conservera quelque chose du principe passif auquel elle était unie, et elle sera obligée de passer dans un nouveau corps.

D'ailleurs si le rang qu'on doit occuper là-haut dépend de l'état dans lequel on se trouve en quittant la terre, il ne faut pas sortir de la vie quand on peut encore faire des progrès[2].

[1] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 439-443, auxquelles il faut ajouter la citation de Creuzer qui se trouve ci-dessus, p. XXXVI, note 3. *Voy.* aussi les *Principes de la théorie des intelligibles* de Porphyre, § II, III, p. LVII. — [2] Aux rapprochements que nous avons indiqués sur ce sujet dans les *Notes* (p. 439-443) il faut joindre un passage remarquable de Josèphe (*Guerre des Juifs*, VIII, 5). Dans le discours qu'il adresse à ses soldats pour les exhorter à se rendre aux Romains, il flétrit le suicide en ces termes : « Nos corps sont mortels ; la matière dont ils se composent est périssable. Notre âme, au contraire, est créée pour l'immortalité ; portion de la Divinité, elle n'habite le corps que comme une maison de passage. Comment l'homme pourrait-il de son autorité privée chasser de son corps le principe qu'y a déposé la Divinité ? Une récompense éternelle attend ceux qui se séparent du corps conformément à la loi de la nature, purs et persévérants dans l'obéissance. L'espace le plus sacré du ciel est leur partage, et, après la révolution des siècles, ils habitent de nouveau des corps sacrés. Mais les âmes de ceux qui se portent à des excès contre eux-mêmes vont dans la plus sombre partie de l'enfer, et Dieu punit leurs crimes jusque sur leurs enfants. » Voy. G. Brecher, *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, trad. de M. Isidore Cahen, p. 69.

DEUXIÈME ENNÉADE.

Les livres qui composent la deuxième *Ennéade* se rapportent, dit Porphyre, à la Physique, c'est-à-dire au Monde et aux choses qu'il embrasse. Ils sont liés entre eux moins étroitement que les livres qui forment la première; cependant on peut les diviser en deux groupes d'après les considérations suivantes :

I. Les éléments des êtres célestes sont la *matière* et la *forme*, par la nature desquelles Plotin explique la perpétuité, le mouvement circulaire et l'influence du ciel et des astres (livres I, II, III).

II. Les éléments des êtres contenus dans la région sublunaire sont également la *matière* et la *forme* : la matière est la *puissance de devenir toutes choses*, et la forme est l'*acte* et la *qualité*. Leur étude est l'objet des livres IV, V, VI, VII.

Quant au livre VIII (*De la Vue*), on peut le regarder comme une application des idées de Plotin sur la *forme*[1].

Enfin, les théories développées dans les livres précédents sont réunies et appliquées dans le livre IX, où, pour réfuter les Gnostiques qui enseignaient que *le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même*, Plotin résume sa propre doctrine sur l'Ame universelle, la matière et la création.

LIVRE PREMIER.

DU CIEL[2].

(§ I-II) Le monde, être corporel, a toujours existé et existera toujours. Chez les animaux, l'espèce seule est perpétuelle, tandis que les individus meurent; le monde, au contraire, possède à la fois la perpétuité de la forme spécifique et celle de l'individualité. C'est qu'il joint à une Ame parfaite un corps que sa constitution naturelle rend apte à l'immortalité[3].

(III-V) Quelles que soient les transformations que subissent les éléments contenus dans le monde, rien ne s'écoule hors de lui. Si l'on considère en particulier le feu, qui constitue l'élément principal du ciel, on voit qu'il demeure dans

[1] *Voy.* plus loin, p. CXXXI, le sommaire de ce livre.

[2] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 444. — [3] Pour les rapports de la théorie de Plotin avec celle de Platon et celle d'Aristote, *Voy.* les *Notes*, p. 444-445.

la région céleste, où il se trouve placé par sa nature, et qu'il se meut circulairement. En outre, il est contenu par l'Âme universelle, qui administre le monde avec une admirable puissance et qui doit le faire subsister toujours. Si les choses d'ici-bas n'ont pas la même durée que les astres, c'est qu'elles sont composées d'éléments moins parfaits, et qu'elles sont gouvernées par la partie inférieure de l'Ame universelle (par la Nature ou Puissance génératrice), tandis que les choses célestes sont gouvernées par sa partie supérieure (par la Puissance principale de l'Ame universelle)[1].

(VI-VIII) En examinant la nature des quatre éléments, on trouve que le ciel et les astres doivent être composés de feu, tandis que l'air, la terre et l'eau ne peuvent subsister que dans la région sublunaire[2]. Il en résulte que le ciel et les astres ont des corps immortels, parce qu'ils ont pour matière un feu incorruptible, et qu'ils reçoivent leur forme de l'Ame universelle qui leur imprime un mouvement circulaire dans une région parfaitement pure[3].

LIVRE II.

DU MOUVEMENT DU CIEL[4].

(§ I-III) Le mouvement circulaire du ciel est l'image du *retour sur soi-même* qui constitue la réflexion. Il résulte à la fois de la nature de l'Ame et de celle du corps : le mouvement propre à l'Ame, c'est de *contenir ;* le mouvement propre au corps, c'est de *se transporter en ligne droite ;* de ces deux mouvements combinés résulte le *mouvement circulaire*, dans lequel il y a tout à la fois *translation* et *permanence*, et qui est en harmonie parfaite avec la nature du feu céleste.

Le mouvement circulaire du ciel est aussi une conséquence de la nature des *trois hypostases*. On peut se représenter le Bien comme un centre, parce qu'il est le principe duquel tout dépend et auquel tout aspire ; l'Intelligence, comme un cercle immobile, parce qu'elle possède et embrasse le Bien immédiatement ; l'Ame, comme un cercle mobile, mû par le désir, parce qu'elle aspire au Bien qui est placé au-dessus de l'Intelligence. La sphère céleste, possédant l'Ame, qui aspire ainsi au Bien, aspire elle-même, comme le peut un corps, au principe hors duquel elle est, c'est-à-dire cherche à s'étendre autour de lui pour

[1] La différence qu'il y a entre la Puissance principale de l'Ame universelle et sa Puissance génératrice est expliquée p. 193, note 1. C'est la Puissance génératrice qui organise le corps de l'homme avant qu'il soit gouverné par l'âme raisonnable. Sur ce point obscur de la doctrine de Plotin, *Voy.* p. 475-478. — [2] K. Steinhart dit, dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 20-21), que Plotin s'écarte ici de la doctrine de Platon. — [3] *Voy.* dans les *Notes*, p. 446-447, ce que saint Augustin dit de cette théorie.

[4] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 449.

le posséder partout, par conséquent tourne et se meut circulairement[1]. Le mouvement circulaire, qui implique à la fois translation et permanence, est l'image du mouvement de l'Intelligence qui se replie sur elle-même.

Le *pneuma* (*esprit éthéré*), qui entoure notre âme, a un mouvement circulaire comme le ciel ; mais ce mouvement est entravé par notre corps. Quand notre âme obéit à l'influence du désir et de l'amour, elle se meut elle-même, et, par une réaction naturelle, elle produit un mouvement dans le corps auquel elle est unie[2].

LIVRE III.

DE L'INFLUENCE DES ASTRES[3].

(§ I) Il est des hommes qui prétendent que les astres ne se bornent pas à *annoncer* les événements, mais que leur influence *produit tout*. Selon eux, pour expliquer tout ce qui arrive à un individu, il suffit de considérer dans le ciel cinq choses: les *maisons*, les *signes du zodiaque*, les *planètes*, les *aspects* et les *étoiles*[4].

(§ II-VII) Si les astres sont inanimés, ils ne peuvent exercer qu'une *influence physique*, par exemple, produire de la chaleur ou du froid. S'ils sont animés, ils doivent, en vertu de leur nature divine, ne pas nuire aux hommes qui n'ont rien fait pour s'attirer leur colère ; ils doivent encore, toujours en vertu de leur nature divine, n'éprouver aucune modification dans leur manière d'être par l'effet des *aspects* et des *maisons*. Les raisonnements que les astrologues font à ce sujet impliquent des contradictions étranges et conduisent à attribuer aux dieux les plus indignes passions.

En considérant l'Univers dans son ensemble, on voit qu'il constitue un vaste *organisme*, que tous les êtres sont des *parties* de ce Tout, et, par la *sympathie* qui les unit les uns aux autres, y constituent une *harmonie unique*. Les astres sont, comme tout le reste, subordonnés à la Puissance de l'Âme universelle qui gouverne l'Univers. En même temps qu'ils concourent par leur mouvement à la conservation de l'Univers, ils y remplissent un autre rôle : par les *figures* qu'ils forment, ils annoncent les événements en vertu des lois de l'analogie.

[1] Pour les rapports qui existent sur ce point entre la théorie de Plotin et celle d'Aristote, *Voy.* p. 449-451. — [2] Sur le mouvement de l'âme humaine et du *pneuma*, *Voy.* p. 452-456. Les Kabbalistes ont admis aussi, comme Plotin, que l'âme est entourée d'un *esprit éthéré:* « *Dans leur état primitif*, dit l'un d'eux, *les âmes humaines sont unies à des corps fins et éthérés, de nature céleste, qui ne sont pas perceptibles au sens de la vue*. Dès lors les âmes ne s'en séparent plus, ni avant, ni pendant leur vie terrestre, ni après qu'elles ont quitté leur corps terrestre. » (G. Brecher, *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, p. 136 de la trad. de M. Is. Cahen.)

[3] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 457. — [4] Pour l'exposition des principes d'astrologie judiciaire dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de cette discussion, *Voy.* p. 457-464.

La raison en est que, l'Univers étant un *animal un et multiple*, tout y est coordonné, tout conspire à un but unique ; par conséquent, en vertu de cette liaison naturelle, chaque chose est *signe* d'une autre [1].

(VIII-X) L'Univers étant un *animal un* suppose un principe unique. Ce principe unique est l'Ame universelle qui fait régner dans l'univers l'*ordre* et la *justice*: l'*ordre*, parce qu'elle donne à chaque être un rôle conforme à sa nature ; la *justice*, parce qu'elle punit ou récompense les hommes par les conséquences naturelles de leurs actions. En effet, nous renfermons en nous deux puissances différentes, l'*âme raisonnable* et l'*âme irraisonnable*. Quand nous développons les facultés de l'âme raisonnable qui nous constitue essentiellement, alors nous nous affranchissons des passions par la vertu, nous nous élevons au monde intelligible par la contemplation, et nous sommes véritablement libres. Quand, au contraire, nous exerçons les facultés de l'âme irraisonnable plus que l'intelligence et la raison, alors nous nous égarons dans le monde sensible et nous sommes soumis à la fatalité, c'est-à-dire à l'action qu'exercent sur nous les circonstances extérieures, par conséquent, à l'influence des astres ; dans ce cas, nous partageons les passions du corps [2].

(XI-XII) Les maux que l'on voit ici-bas ne proviennent pas de la volonté des astres ; ils ont des causes diverses, telles que l'action des êtres les uns sur les autres, la résistance de la matière à la forme, etc. [3] La génération de l'homme ne s'explique pas non plus par l'influence seule des astres ; il faut y tenir compte du rôle des parents, des circonstances extérieures, de l'action de l'Ame universelle [4].

(XIII-XVI) Si l'on veut remonter au principe général de toutes les choses qui arrivent ici-bas, il faut dire : *L'Ame gouverne l'Univers par la Raison, comme chaque animal est gouverné par la raison séminale qui façonne ses organes et les met en harmonie avec le tout dont ils sont des parties.* Les raisons séminales de tous les êtres étant contenues dans la Raison totale de l'univers, il en résulte que tous les êtres sont à la fois *coordonnés* entre eux, parce qu'ils forment par leur concours la vie totale de l'univers, et *subordonnés* les uns aux autres, parce qu'ils occupent un rang plus ou moins élevé selon qu'ils sont animés ou inanimés, raisonnables ou irraisonnables. La richesse et la pauvreté, la beauté et la laideur, etc., proviennent du concours des circonstances extérieures et des causes morales. C'est sous ce rapport que l'homme est soumis à la fatalité ; il s'en affranchit, quand il exerce les facultés qui le

[1] La doctrine de Plotin sur l'influence des astres peut se formuler ainsi : 1° *Les astres indiquent les événements futurs en vertu de l'ordre général de l'univers ; 2° ils n'exercent qu'une influence physique par leur corps ou sympathique par leur âme irraisonnable.* Pour le développement de ces deux propositions et pour toutes les remarques auxquelles elles donnent lieu, *Voy.* p. 464-468. — [2] Pour les explications qui sont nécessaires à l'intelligence de la doctrine de Plotin sur la *liberté* et la *fatalité*, la *vertu* et le *vice*, la *récompense* et la *punition* de l'âme humaine, *Voy.* p. 471-473. — [3] Les diverses causes des maux physiques sont énumérées p. 468. — [4] Sur la génération de l'homme, *Voy.* p. 475-478. Les diverses hypothèses des anciens sur la génération de l'homme sont énumérées par Jamblique dans un fragment de son traité *De l'Ame* (Stobée, *Eclogæ physicæ*, I, 52, p. 912, éd. Heeren).

constituent essentiellement. Pour bien comprendre ce point, il faut résoudre les questions suivantes : 1° *Qu'est-ce que séparer l'âme du corps?* 2° *qu'est-ce que l'Animal? qu'est-ce que l'Homme*[1] *?* Elles seront discutées ailleurs[2].

Le rôle que la puissance de l'Ame joue dans l'univers donne lieu à plusieurs questions. On peut les résoudre par le développement du principe suivant : *L'Ame gouverne l'univers par la Raison*[3]. Comme la *raison séminale de chaque individu* comprend tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime, et que la *Raison totale de l'univers* comprend les raisons séminales de tous les individus, il en résulte que gouverner l'univers par la Raison, c'est, pour l'Ame, faire arriver à l'existence et développer successivement dans le monde sensible toutes les raisons séminales contenues dans la Raison totale de l'univers. Pour cela, elle n'a pas besoin de raisonner. Il lui suffit d'un acte d'imagination par lequel, tout en demeurant en elle-même, elle produit à la fois la *matière* et les *raisons séminales* qui, en façonnant la matière, constituent tous les êtres vivants. De là vient que toutes choses forment un ensemble harmonieux, et que même ce qui est moins bon concourt à la perfection de l'univers[4].

(XVII-XVIII) L'Ame universelle comprend deux parties analogues aux deux parties de l'âme humaine : ce sont la *Puissance principale de l'Ame* et la *Puissance naturelle et génératrice*. La Puissance principale de l'Ame contemple l'Intelligence divine et conçoit ainsi les *idées* ou *formes pures* dont l'ensemble constitue le *monde intelligible*. La Puissance naturelle et génératrice reçoit de la Puissance principale de l'Ame les idées sous la forme de *raisons séminales*, dont l'ensemble constitue la *Raison totale de l'univers ;* elle transmet ces raisons à la *matière*, et donne ainsi naissance à tous les êtres. Il en résulte que le monde sensible est fait à la ressemblance du monde intelligible, et que c'est une *image qui se forme perpétuellement*.

LIVRE IV.

DE LA MATIÈRE[5].

(§ I) Les philosophes s'accordent à définir la matière la *substance*, le *sujet*, le *réceptacle des formes*. Mais les uns [les Stoïciens] regardent la matière

[1] *Voy.* les *Notes*, p. 380-385. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I. — [3] Pour la doctrine de Plotin sur l'action providentielle de l'Ame universelle et sur ses rapports avec l'âme humaine, *Voy.* p. 473-478. — [4] *Voy.* les *Notes*, p. 427-434.

[5] Pour les Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 481. Voici le jugement que K. Steinhart porte sur ce livre : « Plotinus recepit ab Aristotele ea quæ ille accuratius et subtilius Platone de *materia* et *forma* disputaverat, quod veræ totius doctrinæ Aristotelicæ fundamentum dicere possumus : nam nec materiam sine forma, nec sine materia formam aliquid esse rectissime cognoverat, et unam altera indigere, ut, utraque demum conjuncta, vera essentiæ notio expleatur. Plotinus hæc ita amplificavit, ut, Platonem cum Aristotele conciliens, duplex istud omnium rerum

comme un *corps sans qualité;* les autres [les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens] la croient *incorporelle;* quelques-uns de ces derniers en distinguent deux espèces, la substance des corps ou matière sensible, et la substance des formes incorporelles ou matière intelligible.

De la matière intelligible. — (II-V) L'existence de la matière intelligible soulève plusieurs difficultés: il semble qu'il ne saurait y avoir dans le monde intelligible rien d'*informe* ni de *composé*. Pour répondre à ces objections, il suffit de remarquer qu'appliqués aux êtres intelligibles les termes d'*informe* et de *composé* n'ont qu'une valeur relative : par exemple, l'âme n'est informe que par rapport à l'intelligence qui la détermine. En outre, la matière intelligible est immuable et toujours unie à une forme. Pour expliquer son existence, il faut considérer que les *idées* ou *essences* ont quelque chose de *commun* et quelque chose de *propre* qui les différencie les unes des autres : ce qu'elles ont de commun, c'est leur *matière;* ce qu'elles ont de propre, c'est leur *forme*. Ainsi, la matière des idées est le sujet unique des différences multiples. Elle est le fond des choses ; et, comme la *forme*, l'*essence*, l'*idée*, la *raison*, l'*intelligence* sont appelées la *lumière*, la *matière* est assimilée aux *ténèbres*. Mais il y a une grande différence entre le fond ténébreux des choses intelligibles et celui des choses sensibles. La forme des intelligibles possédant une véritable réalité, leur substance a le même caractère; c'est une essence éternelle, immuable. Sa raison d'être est que chaque intelligible est informe avant d'être déterminé par son principe générateur : c'est ainsi que l'Ame reçoit sa forme de l'Intelligence, et l'Intelligence de l'Un, qui est la source de toute lumière[1].

De la matière sensible. — (VI-VIII) L'existence de la matière sensible, qui sert de sujet aux corps, se démontre par la transformation des éléments les uns dans les autres, par la destruction des choses visibles, etc. Elle n'est ni le *mélange* d'Anaxagore, ni l'*infini* d'Anaximandre, ni les *éléments* d'Empédocle, ni les *atomes* de Démocrite. La *matière première* (qu'il faut bien distinguer de la *matière propre*) est une, simple, sans qualité ni quantité. Elle reçoit sa quantité comme toutes ses qualités de la *forme* ou *essence*.

(IX-X) La matière n'a point de quantité parce que l'être est distinct de la quantité: par exemple, la substance incorporelle n'a point d'étendue. L'esprit peut d'ailleurs concevoir la matière sans quantité. Pour cela, il n'a qu'à faire abstraction de la quantité et de toutes les qualités des corps; étant ainsi arrivé à un état d'*indétermination*, il conçoit la matière en vertu de cette indétermination même et il reçoit l'*impression de l'informe*.

externarum et sensibilium principium esse statueret, et quidquid in iis infinitum, malum, deforme esse videretur, id materiæ attribueret, quidquid finitum, bonum, pulchrum, formæ supervenientis opus esse putaret; quamobrem tertium illud, quod in singulis rebus invenerat Aristoteles, principium, *privationem*, a materia, prima negationis omnis ratione, noluit distingui. » (*Meletemata plotiniana*, p. 31.)

[1] Cette théorie de la matière intelligible a été reproduite presque littéralement par Ibn-Gebirol (Avicebron) dans le livre IV de la *Source de la Vie*. *Voy.* M. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 103.

(XI-XII) Pour composer les corps, il ne suffit pas de la quantité et des qualités; il faut encore un sujet qui les reçoive. Ce sujet, c'est la *matière première*, qui n'a point d'étendue. Elle n'est point, comme on l'a avancé, la quantité séparée des qualités. Elle possède l'existence, quoique son existence ne soit pas claire pour la raison ni saisissable par les sens.

(XIII-XIV) Si la matière n'est pas la quantité, elle n'est pas non plus une qualité commune à tous les éléments. On ne saurait d'ailleurs regarder comme une qualité la *privation*, qui est l'absence de toute propriété. La matière n'est pas l'*altérité*, mais seulement une *disposition à devenir les autres choses*. Elle n'est pas non plus le *non-être*, mais seulement le dernier degré de l'être.

(XV-XVI) La matière n'est pas l'infini par accident; elle est l'*infini même*, dans le monde intelligible comme dans le monde sensible. Cet infini, qui constitue la matière, procède de l'*infinité de l'Un;* mais entre l'infini de l'Un et l'infini de la matière il y a cette différence que le premier est l'infini idéal et le second l'infini réel. Ce caractère d'infini se concilie fort bien dans la matière avec la privation de toute quantité et de toute qualité.

Étant privée de la forme, qui est la source de toute beauté et de toute bonté, la matière est par cela même laide et mauvaise[1].

En résumé, dans le monde intelligible, la matière est l'*être* parce que ce qu'il y a au-dessus d'elle, l'Un, est supérieur à l'être; dans le monde sensible, la matière est le *non-être*, parce que ce qu'il y a au-dessus d'elle, l'Essence ou la Forme, est l'être véritable.

LIVRE V.

DE CE QUI EST EN PUISSANCE ET DE CE QUI EST EN ACTE[2].

Ce livre se rattache au précédent parce que Plotin y traite encore de la matière, qu'il considère comme la *puissance de devenir toutes choses.*

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, VIII.

[2] Pour les Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 486. Dans ses *Meletemata plotiniana* (p. 31), K. Steinhart signale fort bien l'importance de ce livre : « Aristoteles, ad rerum vires et mutationes attendens, invenerat discrimen *potentiæ* et *efficaciæ*, materiæ et formæ discrimini non dissimile : nam quidquid fieri potest, *materiam* nominaverat; efficaciam vero illam, qua vere aliquid fit, *formæ* assignaverat. Hoc discrimen nullum esse in mente æterna, quæ omnia semper efficiat quæ facere possit, et ipsam animæ vitam non, ut res inanimas, ab aliis rebus moveri atque impelli, sed suo motu efficacem esse et potentiam suam agendo perpetuo exserere jam Aristoteles viderat. Plotinus librum exigui voluminis, sed gravissimi argumenti, de his notionibus scripsit, quo diversas earum formas exposuit et ostendit in ipsa mente esse quidem et vim agendi et ipsam actionem, sed utramque cogitatione tantum discerni, vere non esse diversas. Eo magis admiramur quod Plotinum ita ab uberrima illa notione proprii et efficacis animæ motus, quem Aristoteles *entelecheiam* nominaverat (quo verbo indica-

(§ I) Quand on dit qu'une chose *est en puissance*, c'est parce qu'elle peut devenir autre que ce qu'elle est : c'est ainsi, par exemple, que l'airain est en puissance une statue. — *Être en puissance* n'est pas d'ailleurs la même chose qu'*être une puissance*, si l'on entend la puissance productrice. La *puissance* est opposée à l'*acte*, *être en puissance* à *être en acte*. La chose qui est ainsi en puissance est le *sujet des modifications passives, des formes et des caractères spécifiques*, c'est-à-dire la matière.

(II) Ce qui est en puissance étant la *matière*, ce qui est en acte est la *forme*. Une substance corporelle, comme l'airain, ne peut être à la fois en puissance et en acte une autre chose, par exemple une statue. Une substance incorporelle, comme l'âme, peut être à la fois en puissance et en acte une autre chose, par exemple le grammairien.

On donne souvent le nom d'*acte* à la forme de tel ou tel objet. Ce nom conviendrait mieux à l'acte qui n'est pas la forme de tel ou tel objet, à l'*acte correspondant à la puissance qui amène une chose à l'acte.*

Quant à la puissance qui produit par elle-même ce dont elle est la puissance, elle est une *habitude*.

(III) Si l'on applique au monde intelligible les considérations précédentes, on voit, en examinant l'intelligence et l'âme, que *tout intelligible est en acte et est acte.*

(IV-V) Dans le monde sensible, au contraire, *ce qui est une chose en puissance est une autre chose en acte.* Quant à la matière, elle est en puissance tous les êtres et elle n'est aucun d'eux en acte; on l'appelle l'*informe* par opposition à la forme, le *non-être* par opposition à l'être, dont elle n'est qu'une faible et obscure image. L'être de la matière est *ce qui doit être, ce qui sera, la puissance de devenir toutes choses.*

LIVRE VI.

DE L'ESSENCE ET DE LA QUALITÉ [1].

Ce livre se rattache au précédent parce que l'*essence* est un *acte*.

(§ I) Dans le monde intelligible, *les qualités sont des différences essentielles dans l'être ou dans l'essence.* Dans le monde sensible, il y a deux espèces de qualités : la *qualité essentielle*, qui est une *propriété de l'essence*, et la *simple*

verat animam ipsam et motus sui causam et finem esse), abhorrere videmus : nam, quanquam idem fere de animæ natura docuit, acerrime tamen illud dogma, quod philosophiæ Aristotelicæ culmen quasi fuit, impugnavit; non alia fortasse causa quam quod Peripateticos quosdam, qui sententiam magistri minus recte perspexissent, in eorum errores recidisse viderat qui animam corporis aliquam harmoniam et vim effectricem esse putarent, non ipsam in se aliquam vitam vitalem habere censerent. »

[1] Pour les Remarques générales sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 487.

qualité, qui fait que l'essence est *de telle façon* et qui lui donne une *certaine disposition extérieure*. Ce qui constitue une *quiddité* dans le monde intelligible devient une *qualité* dans le monde sensible.

(II-III) L'essence est la *forme* et la *raison*. La qualité est une *disposition soit originelle*, *soit adventice* dans l'essence. La qualité intelligible diffère de la qualité sensible en ce que la première est la propriété qui différencie une essence d'une autre essence, et que la seconde consiste dans une simple modification, un accident, une habitude, une disposition, qui ne fait point partie de l'essence d'un être.

LIVRE VII.

DE LA MIXTION OU IL Y A PÉNÉTRATION TOTALE[1].

Ce livre se rattache au précédent parce qu'il y est traité des *qualités* qui constituent l'essence corporelle.

(§ I) La *mixtion*, qu'il ne faut pas confondre avec la *juxtaposition*, a pour caractère de former un tout homogène. Il y a à ce sujet deux opinions : selon les Péripatéticiens, dans la mixtion de deux corps, les qualités seules se mêlent et les étendues matérielles ne sont que juxtaposées ; selon les Stoïciens, deux corps qui constituent un mixte se pénètrent totalement[2].

(II) On peut objecter aux Stoïciens que, si les qualités s'altèrent et se confondent dans la mixtion, il ne saurait en être de même des étendues corporelles ; aux Péripatéticiens, que des qualités incorporelles peuvent pénétrer un corps sans le diviser, et que la matière ne possède pas plus, en vertu de sa nature propre, l'impénétrabilité que toute autre qualité.

(III) Si l'on examine l'essence du *corps*, on voit qu'il est le *composé de toutes les qualités réunies avec la matière*. Cet ensemble de qualités constitue la *corporéité*, qui est une forme, une raison.

[1] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements sur ce livre, *Voy.* les *Notes*, p. 488. — [2] Voici comment M. Ravaisson explique la doctrine des Stoïciens sur la *pénétration totale*: « Il y a dans tout être, suivant les Stoïciens, deux principes, l'un passif, la *matière*, qui forme la *substance*, l'autre actif, la *cause* ou *qualité*, qui fait de la matière telle ou telle chose déterminée... Comme la qualité constitutive ne peut faire défaut à aucune des parties de la matière en laquelle elle réside, elle est physiquement et corporellement coétendue à la matière ; elle l'embrasse en tous ses contours, elle la parcourt et la pénètre dans toute sa profondeur; elle occupe, elle remplit avec elle l'espace. Ainsi se trouve renversé le principe que deux corps ne peuvent en même temps occuper le même lieu. Par l'hypothèse de la *pénétration absolue*, les Stoïciens attribuent à un corps, pour lui faire jouer un rôle qui appartient à la cause incorporelle, une propriété qu'exclut l'idée même du corps. » (*Sur le Stoïcisme*, Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXI, p. 15-17.)

LIVRE VIII.

DE LA VUE.

Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits[1]*?*

Le seul lien qui existe entre ce livre et les précédents, c'est que Plotin y traite de la couleur en la considérant exclusivement comme une *forme*.

(§ I-II) D'où vient que les objets paraissent plus petits dans l'éloignement? C'est que, lorsqu'un corps est près de nous, nous voyons *quelle est son étendue colorée*, et que, lorsqu'il se trouve éloigné, nous voyons seulement *qu'il est coloré*. L'étendue, étant liée à la couleur, diminue proportionnellement avec elle; en même temps que la couleur devient *moins vive*, l'étendue devient *moins grande*, et la *quantité* decroît ainsi avec la *forme*.

LIVRE IX.

CONTRE LES GNOSTIQUES[2].

(I-II) Il y a trois hypostases divines, l'Un ou le Bien, l'Intelligence, l'Ame universelle. — L'Un ou le Bien est, en vertu de sa simplicité même, le Premier et l'Absolu. On ne saurait donc distinguer en lui l'*acte* et la *puissance* [comme les Gnostiques ont distingué dans Bythos *Ennoia* et *Thelesis*[3]]. L'Intelligence réunit en elle-même, jusqu'à la plus parfaite identité, le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée même. Il en résulte qu'on ne saurait admettre avec les Gnostiques l'existence de plusieurs Intelligences, dont l'une serait *en repos* et l'autre *en mouvement*, ou dont l'une *penserait* et l'autre *penserait que la première pense* [comme le *Noûs* et le *Logos* de Valentin[4]]. La Raison qui découle de l'Intelligence dans l'Ame universelle ne constitue pas non plus une hypostase distincte de l'Intelligence et de l'Ame et intermédiaire entre elles [comme le *second Logos* ou l'*Éon Jésus* de Valentin[5]]. — Enfin, l'Ame universelle, à laquelle nótre âme est unie sans se confondre avec elle, contemple le monde intelligible, et, sans raisonner ni sortir d'elle même, embellit le monde sensible avec une admirable puissance en faisant rayonner sur lui la lumière qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence.

[1] Pour les Remarques générales, *Voy.* les *Notes*, p. 490.

[2] Pour les Remarques générales et les Éclaircissements auxquels ce livre donne lieu, *Voy.* les *Notes* placées à la fin du volume, p. 491-498. — [3] *Ibid.*, p. 520-521. — [4] *Ibid.*, p. 521-522. — [5] *Ibid.*, p. 522.

(III) Il est dans la nature des trois hypostases de communiquer chacune quelque chose de leurs perfections aux êtres inférieurs. Il en résulte que ces êtres sont perpétuellement engendrés par les trois hypostases. La matière elle-même existe de tout temps parce qu'elle résulte nécessairement des autres principes ; de tout temps aussi elle reçoit du monde intelligible les formes qui constituent les êtres sensibles. Elle n'est donc pas, comme l'imaginent les Gnostiques, une nature qui ait été créée à un moment déterminé et qui doive périr [1]; elle n'occupe pas non plus une région qui soit entièrement séparée du monde intelligible par une *limite* infranchissable [l'*Horus* de Valentin [2]].

(IV) Les vérités précédentes ont été complétement méconnues par les Gnostiques. Ils prétendent que l'Ame [Achamoth] *a créé par suite d'une chute*, qu'elle *s'est repentie*, et qu'elle *détruira le monde* dès que les âmes individuelles auront accompli leur œuvre ici-bas [3] : car, dans ce système, le monde n'est qu'une œuvre imparfaite.

(V) Les Gnostiques croient que leur âme est d'une nature supérieure aux âmes des astres et à l'âme du Démiurge, laquelle est, selon eux, composée des éléments. Ils enseignent aussi qu'il existe un principe intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, et ils lui donnent les noms de *Terre nouvelle* et de *Raison du monde*. Ils disent qu'ils ont reçu dans leurs âmes une émanation de ce principe, et qu'ils iront se réunir à lui après leur mort. Mais on ne voit pas bien si, dans leur système, ce principe est antérieur ou postérieur à la création du monde, ni comment il est nécessaire au salut des âmes.

(VI) Les Gnostiques parlent encore d'*empreintes*, d'*exils*, de *repentirs*, de *jugements*, de *métensomatoses*. Tous ces mots pompeux ne servent qu'à déguiser les emprunts qu'ils ont faits à Platon. C'est à Platon qu'ils ont pris tout ce qu'ils enseignent sur le Premier [l'Un], sur l'existence du monde intelligible, sur l'immortalité de l'âme et sur la nécessité de la séparer du corps. Mais, en même temps ils défigurent la doctrine du sage auquel ils sont si redevables : ils font de l'Intelligence divine plusieurs hypostases [*Noûs*, *Logos*]; ils admettent qu'il existe en dehors de cette Intelligence d'autres essences intelligibles [les *Éons*]. Pour donner du crédit à leurs idées, ils cherchent à rabaisser indignement la sagesse antique des Grecs. Cependant, ces innovations dont ils sont si fiers se bornent à supposer l'existence d'un grand nombre d'Éons, à se plaindre de la constitution de l'univers, à critiquer la puissance qui le gouverne, à identifier le Démiurge avec l'Ame universelle, et à donner à cette Ame les mêmes passions qu'aux âmes individuelles.

(VII) Il y a de grandes différences entre l'Ame universelle et notre âme. Tandis que notre âme a été liée au corps involontairement, et souffre de l'union qu'elle a contractée avec lui, l'Ame universelle, au contraire, n'a pas besoin de se détourner de la contemplation du monde intelligible pour gouverner le monde sensible et lui communiquer quelque chose de ses perfections.

(VIII) Quant au monde sensible, son existence est nécessaire parce qu'il est dans la nature des principes intelligibles de créer pour manifester leur puis-

[1] *Voy. ibid.*, p. 521. — [2] *Ibid.*, p. 531. — [3] *Ibid.*, p. 512, 518.

sance. Inférieur au monde intelligible, il en offre une image aussi parfaite que possible, soit que l'on considère les astres mis en mouvement par des âmes divines, soit que l'on abaisse ses regards sur la terre où, malgré les obstacles qu'elle rencontre à l'exercice de ses facultés, notre âme peut cependant acquérir la sagesse et mener une vie semblable à celle des dieux. D'ailleurs, la justice règne ici-bas, si l'on tient compte des existences successives par lesquelles nous passons.

(IX-XII) Les Gnostiques ont tort de ne pas vouloir reconnaître que l'univers manifeste la puissance divine, de s'imaginer qu'ils ont une nature supérieure, non-seulement à celle des autres hommes, mais encore à celle des astres, de croire enfin qu'ils ont le privilége d'entrer seuls en communication avec le Bien [*Bythos*] et de jouir exclusivement de sa grâce. On ne peut voir sans étonnement avec quelle jactance ces hommes se vantent de posséder la science parfaite des choses divines: car il est facile de montrer combien leur doctrine soulève d'objections. En voici le résumé:

« L'Ame [*Sophia supérieure*] a incliné, c'est-à-dire a illuminé les ténèbres de la matière. De cette illumination de la matière est née la *Sagesse* [*Achamoth*] qui a incliné aussi. Les *membres de la Sagesse* [les *natures pneumatiques*] sont descendus en même temps ici-bas pour entrer dans des corps. En outre, après avoir conçu la *Raison du monde* ou la *Terre étrangère*, la *Sagesse* a créé et produit des *images psychiques* [les *natures psychiques*]. C'est ainsi qu'elle a donné naissance au *Démiurge*, qui est composé de matière et d'une image. Ce *Démiurge* lui-même, s'étant séparé de sa mère, a fait les êtres corporels à l'image des êtres intelligibles [des *Éons*]. Il a formé successivement le feu et les trois autres éléments, les astres, le globe terrestre, enfin toutes les choses qui étaient contenues dans le type du monde. »

Si l'on examine attentivement en quoi consiste cette *illumination des ténèbres* par laquelle les Gnostiques expliquent la création de toutes choses, on peut amener ces hommes à reconnaître les vrais principes du monde, les forcer d'avouer que tous les êtres ont reçu des premiers principes leur *matière* aussi bien que leur *forme*, et que les *ténèbres* sont nées du monde intelligible comme la *lumière* elle-même.

(XIII) On n'a donc pas le droit de se plaindre de la nature du monde puisqu'un enchaînement étroit unit les choses du premier, du second et du troisième rang, et descend jusqu'à celles du plus bas degré. Le mal n'est que ce qui, par rapport à la sagesse, est moins complet, moins bon, en suivant toujours une échelle décroissante.

(XIV) Non-seulement les Gnostiques méprisent le monde visible, mais ils prétendent par leur puissance magique commander aux êtres intelligibles aussi bien qu'aux démons. Leur but unique est d'imposer au vulgaire par leur jactance. Les gens sages ne sauraient donc trouver aucun profit à étudier un pareil système.

(XV) La morale des Gnostiques est encore pire que la doctrine qu'ils enseignent sur Dieu et sur l'univers. Ils refusent tout respect aux lois établies ici-bas et prétendent que les actions ne sont bonnes ou mauvaises que d'après l'opinion des hommes. Aux préceptes de vertu que nous ont légués les anciens, il

veulent substituer cette maxime : « Contemple Dieu. » Mais rien n'empêche de s'abandonner aux passions, comme ils le font, tout en contemplant Dieu. Sans la véritable vertu, Dieu n'est qu'un mot.

(XVI-XVII) La cause principale des erreurs dans lesquelles tombent les Gnostiques, c'est qu'ils méprisent les astres et qu'ils s'imaginent que le monde visible est complétement séparé du monde intelligible. Selon eux, Dieu prive l'univers de sa présence, et sa Providence ne s'étend qu'aux *pneumatiques*. Pour reconnaître leur erreur, il suffit de considérer la beauté du monde visible : car il ne peut être beau que parce qu'il participe aux perfections du monde intelligible et qu'il en offre une fidèle image. On a le droit d'en dire autant de la sphère céleste. Le mépris que les Gnostiques affectent pour les merveilles qui frappent tous les regards est une preuve de leur perversité.

(XVIII) C'est en vain que ces hommes prétendent que leur doctrine est supérieure aux autres en ce qu'elle inspire de la haine pour le corps. Ce n'est pas en critiquant l'œuvre de l'Ame universelle, c'est en s'affranchissant des passions par la vertu qu'on devient semblable à Dieu et qu'on s'élève à la contemplation du monde intelligible.

N. B. Notre travail sur ce livre était terminé lorsque nous avons eu connaissance d'un curieux manuscrit gnostique annoncé dans le Catalogue d'une Collection d'antiquités égyptiennes laissée par M. Anastasi, consul général de Suède à Alexandrie, et vendue à Paris en juin 1857. Ce manuscrit, qui a été acquis par la Bibliothèque impériale, était décrit comme il suit, sous le no 1075, dans le Catalogue de la Collection, rédigé par M. François Lenormant :

« Ms. sur feuilles de papyrus pliées en livre, formant 33 feuillets écrits des deux côtés. Traité de Magie et d'Astrologie gnostique, en grec, supposé écrit par un nommé Néophtès et dédié au roi Psammétichus. Entre autres choses curieuses, il contient une série de prescriptions et de recherches pour faire les amulettes et les pierres magiques. En tête sont trois pages de Copte qui débutent par l'histoire d'un gâteau mystique, pour la composition duquel s'associent Osiris, Sabaoth, Iao, Jésus et tous les Éons. Ce gâteau n'est autre que la *Gnose*. Écriture du second siècle de notre ère. »

Nous aurions désiré, avant de livrer au public notre premier volume, prendre connaissance de ce manuscrit, afin de voir s'il n'ajouterait pas quelque chose à l'exposé que nous donnons de la doctrine des Gnostiques ; mais l'état de vétusté où il se trouve est tel qu'il tombe en lambeaux dès qu'on y touche, et qu'il ne peut être communiqué avant d'avoir reçu une restauration complète, qui entraînera d'assez longs retards.

Dès qu'il sera possible d'en prendre communication, nous en ferons une étude particulière, et, s'il y a lieu, nous exposerons dans la suite de cette publication le résultat de nos recherches.

FIN DES SOMMAIRES.

VIE DE PLOTIN

PAR

PORPHYRE

VIE DE PLOTIN

ET

ORDRE DE SES LIVRES

PAR PORPHYRE[1]

I. Le philosophe Plotin, qui a vécu de nos jours, paraissait honteux d'avoir un corps[2]. Aussi ne parlait-il jamais de sa famille ni de sa patrie[3], et il ne voulut pas souffrir qu'on fit ni son portrait, ni son buste. Un jour qu'Amélius[4] le priait de se laisser peindre : « N'est-ce pas assez, lui dit-il, de porter cette *image*[5] dans laquelle la nature nous a renfermés ? Faut-il encore transmettre à la postérité l'image de cette image comme un objet qui vaille la peine d'être regardé ? » Ne pouvant obtenir de lui qu'il revînt sur son refus et qu'il consentît à poser, Amélius pria son ami Carterius, le plus fameux peintre de ce temps-là, d'aller au cours de Plotin (car y allait qui voulait) ; à force de le regarder, Carterius se remplit tellement l'imagination de sa figure qu'il le peignit de mémoire. Amélius le dirigeait dans ce travail par ses conseils, en sorte que le portrait

[1] Nous avons refondu la traduction de Lévesque de Burigny et éclairci par des notes les passages qui présentent quelque obscurité. Pour les *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur cette vie à la fin du volume.

[2] Selon Eunape, Porphyre éprouvait le même mépris pour son corps : τὸ σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε. — [3] La patrie de Plotin était Lycopolis (aujourd'hui Syout), ville de Thébaïde, en Égypte, comme nous l'apprennent Eunape et Suidas. *Voy.* leurs notices sur Plotin à la fin du volume. — [4] *Voy.* § 7. — [5] Plotin appelle ici le corps une *image* parce que, selon la doctrine néo-platonicienne, il est l'*image* de l'âme qui le produit. *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 5.

fut très-ressemblant. Tout cela se passa sans que Plotin en eût connaissance.

II. Il était sujet à une affection chronique de l'estomac[1]; cependant il ne voulut jamais prendre de remède, persuadé qu'il était indigne d'un homme âgé de se soulager par un tel moyen. Il ne prit non plus jamais de thériaque parce que, disait-il [loin de manger de la chair de bête sauvage, θηρίον], il ne mangeait pas même de la chair des animaux domestiques[2]. Il ne se baignait point, il se contentait de se faire frotter tous les jours chez lui; ceux qui lui rendaient cet office étant morts de la peste qui faisait alors de grands ravages[3], il négligea de se faire frotter, et cette interruption lui causa une esquinancie: on ne s'en aperçut pas tant que je demeurai avec lui; mais après que je l'eus quitté, son mal s'aigrit à un tel point que sa voix, auparavant belle et forte, était toujours enrouée; en outre, sa vue se troubla, et il lui survint des ulcères aux pieds et aux mains. C'est ce que m'apprit à mon retour mon ami Eustochius, qui demeura avec lui jusqu'à sa mort. Ces incommodités ayant empêché ses amis de le voir avec la même assiduité, parce qu'il se serait fatigué en voulant, selon sa coutume, s'entretenir avec chacun d'eux, il quitta Rome et se retira en Campanie, dans un domaine qui avait appartenu à Zéthus[4], un de ses anciens amis qui était mort. Tout ce dont il avait besoin lui était fourni par la terre même de Zéthus, ou lui était apporté du bien que Castricius[5] possédait à Minturnes. Lorsqu'il fut près de mourir, Eustochius, qui

[1] Κοιλιακῷ. «In ipsius ventriculi porta consistit is morbus, qui et longus esse consuevit, et κοιλιακὸς à Græcis nominatur.» (Celse, *De Medicina*, IV, 12). — [2] On appelait *thériaque*, θηριακὴ ἀντίδοτος, un médicament dans la composition duquel entraient non-seulement des simples tels que le pavot, la myrrhe, etc., mais encore de la chair de vipère, animal que les Grecs appelaient θηρίον par excellence. Nous avons été obligé d'ajouter ce qui est entre crochets pour faire comprendre l'antithèse qui est dans la pensée de Plotin et qui repose tout entière sur le mot *thériaque*, dérivé de θηρίον, bête sauvage ou venimeuse. — [3] Sous le règne de Gallien, en 262. — [4] *Voy.* § 7. — [5] *Voy.* aussi § 7. C'est à Castricius Firmus que

se trouvait à Pouzzoles, fut quelque temps à venir le trouver (c'est lui-même qui me l'a raconté); Plotin lui dit : « Je vous attends; je m'efforce de réunir ce qu'il y a de divin en nous[1] à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » Alors un serpent qui se trouvait sous le lit dans lequel il était couché se glissa dans un trou de la muraille[2], et Plotin rendit l'âme. Il avait à cette époque soixante-six ans[3], au rapport d'Eustochius. L'empereur Claude II achevait la seconde année de son règne. J'étais alors à Lilybée; Amélius se trouvait à Apamée en Syrie, Castricius à Rome; Eustochius était seul près de Plotin. Si nous remontons depuis la seconde année de Claude II jusqu'à soixante-six ans au delà, nous trouverons que la naissance de Plotin tombe dans la treizième année du règne de Septime-Sévère. Il n'a jamais voulu dire ni le mois, ni le jour où il était né, parce qu'il ne croyait point convenable qu'on célébrât le jour de sa naissance, ni par des sacrifices, ni par des repas. Cependant il faisait lui-même un sacrifice et régalait ses amis les jours de naissance de Platon et de Socrate; et il fallait que ces jours-là ceux qui le pouvaient composassent un discours pour le lire en présence de l'assemblée.

III. Voici ce que nous avons appris de lui-même, dans les diverses conversations que nous avons eues avec lui.

Il était déjà entre les mains d'un maître de grammaire et était arrivé à l'âge de huit ans, qu'il avait encore une nourrice dont il découvrait le sein pour téter avec avidité; un jour elle se plaignit de son importunité, ce qui lui fit tant de honte qu'il n'y retourna plus. A partir de l'âge de vingt-huit ans, il se

Porphyre a dédié son traité *De l'Abstinence des viandes*. Il avait écrit un *Commentaire sur le Parménide* de Platon (Fabricius, *Bibl. Gr.*, t. III, p. 79, édit. Harles).

[1] *Voy.* le sens de cette expression expliqué dans l'*Enn.* VI, liv. v, § 1. — [2] D'autres écrivains racontent des fables semblables au sujet de personnages célèbres. Pline l'ancien, en parlant de Scipion le 1er Africain, dit : « Subest specus in quo manes ejus custodire draco dicitur. » (*Hist. Nat.* XV, 44). Ces serpents étaient regardés par les anciens comme de bons génies, ἀγαθοδαίμονες. — [3] Plotin naquit en 205, mourut en 270.

donna tout entier à la philosophie. On le présenta aux maîtres qui avaient alors le plus de réputation dans Alexandrie. Il revenait toujours de leurs leçons triste et découragé. Il fit connaître la cause de son chagrin à un de ses amis : celui-ci, comprenant ce qu'il souhaitait, le conduisit auprès d'Ammonius[1], que Plotin ne connaissait pas. Dès qu'il eut entendu ce philosophe, il dit à son ami : « Voilà celui que je cherchais » ; et depuis ce jour il resta assidûment près d'Ammonius. Il prit un si grand goût pour la philosophie qu'il se proposa d'étudier celle qui était enseignée chez les Perses et celle qui prévalait chez les Indiens. Lorsque l'empereur Gordien se prépara à faire son expédition contre les Perses, Plotin, alors âgé de trente-neuf ans, se mit à la suite de l'armée. Il avait passé dix à onze années entières près d'Ammonius. Gordien ayant été tué en Mésopotamie, Plotin eut assez de peine à se sauver à Antioche. Il vint à Rome à quarante ans, lorsque Philippe était empereur.

Hérennius, Origène[2] et Plotin étaient convenus de tenir secrète la doctrine qu'ils avaient reçue d'Ammonius. Plotin observa cette convention. Hérennius fut le premier qui la viola, ce qui fut imité par Origène. Ce dernier se borna à écrire un livre *Sur les Démons ;* et sous le règne de Gallien, il en fit un autre pour prouver que *Le Roi est seul créateur* [ou *poëte*][3].

[1] Ammonius Saccas enseigna avec éclat sous Macrin, Héliogabale et Alexandre Sévère. *Voy*. M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 341-354. — [2] Quelques-uns, bien à tort, ont voulu retrouver dans cet Origène l'écrivain chrétien. La fausseté de cette conjecture est démontrée, entre autres raisons, par les titres des ouvrages que Porphyre lui attribue. Sur la distinction des deux Origène, *Voy*. H. De Valois, *ad Eusebii Hist. eccl.*, VI, 14; Huet, *in Origenianis*. — [3] Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Ce titre est assez obscur. Supposer, comme le fait H. De Valois, que ce livre ait été composé pour faire l'éloge du talent poétique d'un empereur tel que Gallien, c'est prêter une lâche flatterie à Origène. Il semble donc plus naturel de chercher à cette expression un sens philosophique et de regarder, avec Brucker et Creuzer, le mot βασιλεὺς comme désignant Dieu *créateur* et *roi* de l'univers, ainsi qu'on le voit souvent dans Plotin. Dans ce cas, il faut traduire : « Le Roi

Plotin fut longtemps sans rien écrire. Il se contentait d'enseigner de vive voix ce qu'il avait appris d'Ammonius. Il passa de la sorte dix années entières à instruire quelques disciples sans rien mettre par écrit; mais comme il permettait qu'on lui fît des questions, il arrivait souvent que l'ordre manquait dans son école, et qu'il y avait des discussions oiseuses, ainsi que je l'ai su d'Amélius, qui se mit au nombre de ses disciples la troisième année du séjour de Plotin à Rome (c'était aussi la troisième année du règne de Philippe), et qui resta auprès de lui jusqu'à la première année du règne de Claude II, c'est-à-dire vingt-quatre ans; il sortait de l'école de Lysimaque[1]. Amélius surpassait tous ses condisciples par son ardeur au travail: il avait copié, rassemblé et savait presque par cœur tous les ouvrages de Numénius[2]; il composa cent livres des notes qu'il avait recueillies aux cours de Plotin, et il en fit présent à Hostilianus Hésychius d'Apamée, son fils adoptif[3].

IV. La dixième année du règne de Gallien, je partis de Grèce pour Rome avec Antonius de Rhodes[4]. J'y trouvai Amélius, qui depuis dix-huit ans assistait aux leçons de Plotin; il n'avait encore osé rien écrire, si ce n'est quelques livres de ses notes, dont le nombre n'allait pas encore jusqu'à cent. En cette dixième année du règne de Gallien, Plotin avait cinquante-neuf ans. J'en avais trente lorsque je m'attachai à lui. Il commença, la première année de Gallien, à écrire sur quelques questions qui se présentèrent, et la dixième, qui est celle où je le fréquentai pour la première fois, il avait écrit vingt et un

[de l'univers, c'est-à-dire l'Intelligence divine] est seul créateur [Démiurge]. » Origène pouvait avoir dans ce livre combattu les Gnostiques qui reconnaissaient plusieurs Démiurges, ou Numénius qui avait adopté la même opinion. *Voy.* M. Vacherot, t. I, p. 354.

[1] C'était un Stoïcien. *Voy.* plus loin § 20. — [2] *Voy.* sur Numénius M. Vacherot, *ibid.*, t. I, p. 318-330, et M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 341-344. — [3] On trouve de nombreux fragments d'Amélius dans les écrits de Proclus, de Stobée, d'Olympiodore, de Damascius, et dans ceux des Pères de l'Église. *Voy.* M. Vacherot, t. II, p. 3-11. — [4] Porphyre vint deux fois Rome. *Voy.* § 5.

livres, qui n'avaient été communiqués qu'à un très-petit nombre de personnes : on ne les donnait pas facilement, et il n'était pas aisé d'en prendre connaissance ; on ne les communiquait qu'avec précaution et après s'être assuré du jugement de ceux qui les recevaient.

Je vais indiquer les livres que Plotin avait alors écrits. Comme il n'y avait pas mis de titres, plusieurs personnes leur donnèrent des titres différents. Voici ceux qui ont prévalu [1] :

1. Du Beau. . . . . [I, VI
2. De l'Immortalité de l'âme. . . . . IV, VII
3. Du Destin. . . . . III, I
4. De l'Essence de l'âme. . . . . IV, I
5. De l'Intelligence, des Idées et de l'Être. . . . . . V, IX
6. De la Descente de l'âme dans le corps . . . . . IV, VIII
7. Comment procède du Premier ce qui est après lui? De l'Un. . . . . V, IV
8. Toutes les âmes ne font-elles qu'une seule âme? IV, IX
9. Du Bien ou de l'Un. . . . . VI, IX
10. Des trois Hypostases principales. . . . . V, I
11. De la Génération et de l'ordre des choses qui sont après le Premier. . . . . V, II
12. *Des deux Matières* [*sensible et intelligible*]. . . . II, IV
13. Considérations diverses. . . . . III, IX
14. Du Mouvement *circulaire* du ciel. . . . . II, II
15. Du Démon qui nous est échu en partage. . . . . III, IV
16. Du Suicide *raisonnable*. . . . . I, IX
17. De la Qualité. . . . . II, V
18. Y a-t-il des Idées des individus? . . . . V, VII
19. Des Vertus . . . . I, II
20. De la Dialectique. . . . . I, III
21. *Comment l'Ame tient-elle le milieu entre l'essence indivisible et l'essence divisible?* . . . . IV, II]

[1] Nous indiquons en regard de ces livres la place que chacun d'eux occupe dans les *Ennéades*. Nous avons mis en italiques les titres qui ne sont pas conformes à ceux qu'on trouve dans le texte actuel de Plotin.

Ces vingt et un livres étaient déjà écrits quand je me rendis auprès de Plotin; il était alors dans la cinquante-neuvième année de son âge.

V. Je demeurai avec lui cette année et les cinq suivantes. J'étais bien déjà venu à Rome dix ans auparavant; mais alors Plotin passait ses étés dans le loisir et se contentait d'instruire de vive voix ceux qui allaient le visiter. Pendant les six années dont je viens de parler, plusieurs questions ayant été approfondies dans les conférences que faisait Plotin, et Amélius et moi l'ayant instamment prié d'écrire, il rédigea deux livres pour prouver que :

22. L'Être un et identique est partout tout entier. I . [VI, IV
23. . . . . II . VI, V]

Il composa ensuite le livre intitulé:

24. Le Principe supérieur à l'être ne pense pas. Quel est le premier principe pensant? quel est le second? . . . . [V, VI

Il écrivit aussi les livres suivants :

25. De ce qui est en Puissance et de ce qui est en Acte. [II, V
26. De l'Impassibilité des choses incorporelles. . . III, VI
27. De l'Ame, I. . . . . IV, III
28. . . . . II. IV, IV
29. *De l'Ame*, III, *ou Comment voyons-nous?* . . IV, V
30. De la Contemplation. . . . . III, VIII
31. De la Beauté intelligible. . . . . V, VIII
32. Les Intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence. De l'Intelligence et du Bien. . . . . V, V
33. Contre les Gnostiques . . . . II, IX
34. Des Nombres . . . . VI, VI
35. Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits? . II, VIII
36. Le Bonheur *consiste-t-il dans la durée?* . . . . . I, V
37. Du Mélange où il y a pénétration totale. . . . . II, VII
38. De la Multitude des idées. Du Bien. . . . . . . VI, VII
39. De la Volonté. . . . . VI, VIII

40. *Du Monde* . . . . II, I
41. De la Sensation, de la Mémoire. . . . . IV, VI
42. Des Genres de l'être, I. . . . . VI, I
43. . . . . II . . . . VI, II
44. . . . . III . . . . VI, III
45. De l'Éternité et du Temps . . . . III, VII]

Plotin écrivit ces vingt-quatre livres pendant les six années que je passai auprès de lui; il prenait pour sujets les questions qui venaient s'offrir à lui, et que nous avons indiquées par le titre de chaque livre. Ces vingt-quatre livres, joints aux vingt et un que Plotin avait composés avant que je me rendisse auprès de lui, font quarante-cinq.

VI. Pendant que j'étais dans la Sicile, où je me rendis vers la quinzième année du règne de Gallien, il rédigea cinq nouveaux livres qu'il m'envoya :

46. Du Bonheur. . . . . [I, IV
47. De la Providence, I. . . . . III, II
48. . . . . II. . . . . III, III
49. Des Hypostases qui connaissent et du Principe supérieur . . . . V, III
50. De l'Amour . . . . III, V]

Il m'envoya ces livres la première année du règne de Claude II et au commencement de la seconde.

Peu de temps avant de mourir, il m'envoya les quatre suivants :

51. De la Nature des maux . . . . [I, VIII
52. De l'Influence des astres. . . . . II, III
53. Qu'est-ce que l'Animal? qu'est-ce que l'Homme? I, I
54. Du premier Bien *ou Du Bonheur*. . . . . I, VII]

Ces neuf livres, avec les quarante-cinq précédemment écrits, font en tout cinquante-quatre.

Les uns ont été composés dans la jeunesse de l'auteur, les autres lorsqu'il était dans toute sa force, et enfin les derniers, lorsque son corps était déjà fort affaissé : ils se ressentent de

l'état dans lequel il était lorsqu'il les écrivait. Les vingt et un premiers semblent indiquer un esprit qui n'a pas encore toute sa vigueur ni toute sa fermeté. Ceux qu'il a écrits dans le milieu de sa vie montrent que son génie était alors dans toute sa force. On peut regarder ces vingt-quatre livres comme parfaits, si l'on en excepte quelques passages. Les neuf derniers sont moins forts que les autres ; et de ces neuf, les quatre derniers sont les plus faibles.

VII. Plotin eut un grand nombre d'auditeurs et de disciples, que l'amour de la philosophie attirait à ses leçons. De ce nombre était Amélius d'Étrurie, dont le vrai nom était Gentilianus. Il voulait au reste qu'on remplaçât dans son nom la lettre *l* par la lettre *r*, qu'on l'appelât Amérius, de ἀμερία (indivisibilité)[1], et non Amélius, de ἀμελεία (négligence). Plotin avait aussi pour disciple très-assidu un médecin de Scythopolis[2] nommé Paulin, dont l'esprit était plein de connaissances mal digérées, et qu'Amélius appelait Miccalus [le petit][3].

Eustochius d'Alexandrie, également médecin, connut Plotin sur la fin de sa vie, et resta avec lui jusqu'à la mort de ce philosophe pour en prendre soin. Tout occupé de la seule doctrine de Plotin, il devint lui-même un vrai philosophe. Zoticus s'attacha aussi à lui. Celui-ci était critique et poëte en même temps : il corrigea les ouvrages d'Antimaque et il mit en très-beaux vers la fable de l'*Atlantide*. Sa vue baissa, et il mourut peu de temps avant Plotin. Paulin mourut aussi avant ce philosophe. Zéthus était un des disciples de Plotin ; il était originaire d'Arabie, et

[1] Suidas suppose faussement, pour expliquer ce changement de nom, qu'Amélius était d'Amérie : Porphyre vient de dire qu'Amélius était d'Étrurie, et Amérie est une ville de l'Ombrie. Fabricius, dans une note sur ce passage, propose une autre explication assez plausible : « Amelius refugit nomen ἀπὸ τῆς ἀμελείας sive negligentia ductum, et ἀπὸ τῆς ἀμερίας sive integritate appellari maluit. » Ἀμερία désignerait dans ce cas l'indivisibilité qui est propre à la nature divine, parce que la division affaiblit toute puissance. *Voy.* sur ce point Proclus, *Inst. Théol.*, p. 130. — [2] Scythopolis, ville de Judée, appelée auparavant Bethsana. — [3] Μίκκαλος, diminutif dérivé de μικρός.

avait épousé la fille de Théodose, ami d'Ammonius. Il était médecin, et très-cher à Plotin, qui chercha à le retirer des affaires publiques, pour lesquelles il avait de l'aptitude et dont il s'occupait avec ardeur. Notre philosophe vécut avec lui dans une très-grande liaison; il se retira même à la campagne de Zéthus, éloignée de six milles de Minturnes. Castricius, surnommé Firmus, avait possédé ce bien. Personne, de notre temps, n'a plus aimé la vertu que Firmus : il avait pour Plotin la plus grande vénération; il rendait à Amélius les mêmes services qu'aurait pu lui rendre un bon domestique; il avait pour moi les mêmes attentions qu'un frère. Cependant cet homme si attaché à Plotin était engagé dans les affaires publiques.

Plusieurs sénateurs venaient aussi écouter Plotin. Marcellus Orontius, Sabinillus et Rogatianus s'appliquèrent sous lui à l'étude de la philosophie. Ce dernier, qui était également membre du sénat, s'était tellement détaché des choses de la vie, qu'il avait abandonné ses biens, renvoyé tous ses domestiques et renoncé à ses dignités. Nommé préteur, au moment d'entrer en exercice et quand déjà les licteurs l'attendaient, il ne voulût point sortir ni remplir aucune fonction de cette dignité. Il ne voulait pas même habiter dans sa maison : il allait chez ses amis; il y prenait de la nourriture et il y couchait; il ne mangeait que de deux jours l'un; et par ce régime, après avoir été goutteux à un tel point qu'il fallait le porter dans une chaise, il reprit ses forces et étendit les mains avec autant de facilité que ceux qui exercent les arts mécaniques, quoique auparavant il ne pût faire aucun usage de ses mains. Plotin avait beaucoup d'amitié pour lui : il en faisait de grands éloges, et il le proposait comme modèle à tous ceux qui voulaient devenir philosophes. Sérapion d'Alexandrie fut aussi son disciple : il avait d'abord été rhéteur; il s'appliqua ensuite à la philosophie; il ne pût cependant se guérir de l'avidité des richesses ni de l'usure. Plotin me mit aussi (moi Porphyre, Tyrien de naissance) au nombre de ses amis intimes, et il me chargea de donner la dernière main à ses ouvrages.

VIII. C'est qu'une fois qu'il avait écrit, il ne pouvait pas retoucher ni même relire ce qu'il avait fait, parce que la faiblesse de sa vue lui rendait toute lecture fort pénible. Le carac-

tère de son écriture n'était pas beau. Il ne séparait pas les mots et faisait très-peu d'attention à l'orthographe : il n'était occupé que des idées. Il fut continuellement jusqu'à sa mort dans cette habitude, ce qui était pour nous tous un sujet d'étonnement. Lorsqu'il avait fini de composer quelque chose dans sa tête, et qu'ensuite il écrivait ce qu'il avait médité, il semblait qu'il copiât un livre. En conversant et en discutant, il ne se laissait pas distraire de l'objet de ses pensées, en sorte qu'il pouvait à la fois satisfaire aux besoins de l'entretien et poursuivre la méditation du sujet qui l'occupait. Lorsque son interlocuteur s'en allait, il ne relisait pas ce qu'il avait écrit avant la conversation (c'était pour ménager sa vue, comme nous l'avons déjà dit) ; il reprenait la suite de sa composition comme si la conversation n'eût mis aucun intervalle à son application. Il pouvait donc tout à la fois vivre avec lui-même et avec les autres. Il ne se reposait jamais de cette attention intérieure ; elle cessait à peine durant un sommeil troublé souvent par l'insuffisance de la nourriture (car parfois il ne prenait pas même de pain) et par cette concentration perpétuelle de son esprit.

IX. Il y avait des femmes qui lui étaient fort attachées : Gémina, chez laquelle il demeurait, la fille de celle-ci, qu'on appelait aussi Gémina, Amphiclée, femme d'Ariston, fils d'Iamblique, toutes trois aimant beaucoup la philosophie. Plusieurs hommes et plusieurs femmes de condition, étant près de mourir, lui confièrent leurs enfants de l'un et de l'autre sexe avec tous leurs biens, comme à un dépositaire irréprochable, ce qui faisait que sa maison était remplie de jeunes garçons et de jeunes filles. De ce nombre était Polémon, que Plotin élevait avec soin : il prenait plaisir à entendre ce jeune homme lire des vers de sa composition[1]. Il examinait avec soin les comptes des tuteurs, et il veillait à ce que ceux-ci fussent économes ; il disait que jusqu'à ce que ces jeunes gens s'adonnassent tout entiers à la philosophie, il fallait leur conserver leurs biens et les faire

[1] Nous adoptons la correction de Creuzer qui propose de lire avec Wyttenbach : Πολέμων (*Voy*. § 11) *μέτρα ποιοῦντος*, au lieu de : Ποτάμων... *μετὰ ποιοῦντος*, mots qui n'offrent pas de sens raisonnable.

jouir de tous leurs revenus. L'obligation de pourvoir aux besoins de tant de pupilles ne l'empêchait point d'avoir pendant la veille une attention continuelle aux choses intellectuelles. Il était doux et d'un accès facile pour tous ceux qui vivaient avec lui. Aussi, quoiqu'il soit demeuré vingt-six années entières à Rome, et qu'il ait été souvent pris pour arbitre, jamais il ne se brouilla avec aucun personnage politique.

X. Entre ceux qui se donnaient pour philosophes, il y avait un nommé Olympius. Il était d'Alexandrie, et il avait été pendant quelque temps disciple d'Ammonius. Comme il voulait l'emporter sur Plotin, il le traita avec mépris, et s'acharna contre lui au point qu'il essaya de l'ensorceler en recourant à des opérations magiques ; mais s'étant aperçu que son entreprise tournait contre lui-même, il convint avec ses amis qu'il fallait que l'âme de Plotin fût bien puissante, puisqu'elle faisait retomber sur ses ennemis les maléfices qu'ils dirigeaient contre lui. La première fois qu'Olympius voulut lui nuire, Plotin s'en étant aperçu, dit : « En ce moment même, le corps d'Olympius éprouve des convulsions et se resserre comme une bourse. » Celui-ci, ayant donc éprouvé plusieurs fois qu'il souffrait les maux mêmes qu'il voulait faire souffrir à Plotin, cessa enfin ses maléfices.

Plotin avait une supériorité naturelle sur les autres hommes. Un prêtre égyptien, dans un voyage à Rome, fit connaissance avec lui par le moyen d'un ami commun. S'étant mis en tête de donner des preuves de sa sagesse, il pria Plotin de venir voir l'apparition d'un démon familier qui lui obéissait dès qu'il l'appelait. L'évocation devait avoir lieu dans une chapelle d'Isis : l'Égyptien assurait n'avoir trouvé que cet endroit qui fût pur dans Rome. Il évoqua donc son démon. Mais à sa place on vit paraître un dieu qui était d'un ordre supérieur à celui des démons, ce qui fit dire à l'Égyptien : « Vous êtes heureux, Plotin, vous avez pour démon un dieu au lieu d'un être d'un ordre inférieur. » On ne put faire aucune question au dieu ni le voir plus longtemps, un ami qui gardait les oiseaux[1] les ayant étouffés soit par jalousie, soit par crainte.

[1] Ces oiseaux servaient à l'opération magique.

Plotin, qui avait pour démon un dieu, tenait toujours les yeux de son esprit divin attachés sur ce divin gardien. C'est ce qui lui fit écrire le livre intitulé : *Du Démon qui nous est échu en partage* [*Enn.* III, liv. IV]. Il tâche d'y expliquer les différences qu'il y a entre les divers démons qui veillent sur les hommes. Amélius, qui était fort exact à sacrifier et qui célébrait avec soin la fête de la nouvelle lune[1], pria un jour Plotin de venir avec lui assister à une cérémonie de ce genre. Plotin lui répondit : « C'est à ces dieux de venir me chercher, et non pas à moi d'aller les trouver. » Nous ne pûmes comprendre pourquoi il tenait un discours dans lequel paraissait tant de fierté, et nous n'osâmes pas lui en demander la raison.

XI. Il avait une si parfaite connaissance du caractère des hommes et de leurs façons de penser, qu'il découvrait les objets volés, et qu'il prévoyait ce que chacun de ceux avec qui il vivait deviendrait un jour. On avait volé un collier magnifique à Chioné, veuve respectable, qui demeurait chez lui avec ses enfants. On fit venir tous les esclaves; Plotin les envisagea tous, et en montrant l'un d'eux, il dit : « C'est celui-ci qui a commis le vol. » On lui donna les étrivières : il nia longtemps, enfin il avoua et rendit le collier. Plotin prédisait ce que devait être chacun des jeunes gens qui le fréquentaient : il assura que Polémon aurait de la disposition à l'amour, et qu'il vivrait peu de temps ; c'est ce qui arriva. Il s'aperçut que j'avais dessein de sortir de la vie : il vint me trouver dans sa maison, où je demeurais ; il me dit que ce projet ne supposait pas un esprit sain, que c'était l'effet de la mélancolie. Il m'ordonna de voyager. Je lui obéis. J'allai en Sicile[2] pour y écouter Probus, célèbre philosophe, qui demeurait à Lilybée. Je fus guéri ainsi de l'envie de mourir; mais je fus privé du plaisir de demeurer avec Plotin jusqu'à sa mort.

XII. L'empereur Gallien et l'impératrice Salonine, sa femme, avaient une considération particulière pour Plotin. Comptant donc sur leur bonne volonté, il les pria de faire rebâtir une

[1] Les Romains appelaient cette fête le jour des Calendes.
[2] *Voy.* ci-dessus, § 6.

ville de Campanie qui était ruinée, de lui donner avec tout son territoire, et de permettre à ceux qui devaient l'habiter d'être régis par les lois de Platon. Son intention était de lui donner le nom de Platonopolis, et d'y aller demeurer avec ses disciples. Il eût facilement obtenu ce qu'il demandait si quelques-uns des courtisans de l'empereur ne s'y fussent opposés, ou par jalousie, ou par dépit, ou par quelque autre mauvaise raison.

XIII. Il parlait fort bien dans ses conférences ; il savait trouver sur-le-champ les réponses qui convenaient. Cependant son langage n'était pas correct : il disait, par exemple, *ἀναμνημίσκεται* au lieu de *ἀναμιμνήσκεται* ; il commettait les mêmes fautes en écrivant. Mais lorsqu'il parlait, son intelligence semblait briller sur son visage et l'illuminer de ses rayons. Il était beau surtout quand il discutait : on voyait alors comme une légère rosée couler de son front ; la douceur brillait sur son visage ; il répondait avec bonté et cependant avec solidité. Je l'interrogeai pendant trois jours pour apprendre de lui l'union du corps avec l'âme ; il passa tout ce temps à m'expliquer ce que je voulais savoir [1]. Un certain Thaumasius, étant entré dans son école, disait qu'il voulait consigner par écrit les arguments généraux développés dans la discussion [2] et entendre parler Plotin lui-même ; mais il ne pouvait consentir à ce que Porphyre fît des réponses et adressât des questions. « Cependant, répondit Plotin, si Porphyre n'indique point par ses questions les difficultés que nous avons à résoudre, nous n'aurons rien à écrire. »

XIV. Le style de Plotin est vigoureux et substantiel, enfer-

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. II. — [2] Le texte de ce passage est corrompu. Au lieu de : τοὺς καθόλου λόγους πράττοντος καὶ εἰς βιβλία ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν, Creuzer propose de lire : τοὺς καθόλου λόγους εἰσπράττοντος εἰς βιβλία καὶ ἀκοῦσαι αὐτοῦ (ou αὐτούς) ; quum Thaumasius universales disputationes *sibi aliisque exigeret in scripta transferendas* et se eum (vel *eos*) audire velle diceret. Wyttenbach, dans ses notes manuscrites, corrige ainsi le même passage : τοὺς καθόλου λόγους τάττειν εἰς βιβλία καὶ ἀκοῦσαι αὐτοῦ λέγοντος θέλειν ; qui argumenta universalia disputationum *scripto consignare* et se eum audire velle diceret. Nous avons adopté la correction proposée par Wyttenbach.

mant plus de pensées que de mots, souvent plein d'enthousiasme et de sensibilité. Ce philosophe suit plutôt ses propres inspirations que des idées transmises par tradition[1]. Les doctrines des Stoïciens et des Péripatéticiens sont secrètement mélangées dans ses écrits; la *Métaphysique* (ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία) d'Aristote y est condensée tout entière. Plotin n'ignorait rien de ce qui se rapporte à la géométrie, à l'arithmétique, à la mécanique, à l'optique et à la musique, quoiqu'il n'eût pas beaucoup de goût pour ces diverses sciences. On lisait dans ses conférences les Commentaires de Sévère, de Cronius[2], de Numénius[3], de Gaius et d'Atticus[4] [philosophes Platoniciens]; on lisait aussi les ouvrages des Péripatéticiens, ceux d'Aspasius, d'Alexandre [d'Aphrodisie][5], d'Adraste et les autres qui se rencontraient. Cependant aucun d'eux ne fixait exclusivement le choix de Plotin. Il montrait dans la spéculation un génie original et indépendant. Il portait dans ses recherches l'esprit d'Ammonius. Il se pénétrait rapidement [de ce qui lui était lu]; puis il exposait en peu de mots les idées que lui suggérait une profonde méditation. On lui lut un jour un traité de Longin *Sur les Principes* et un autre du même auteur *Sur l'Homme qui aime les antiquités*[6]. « Longin, dit-il,

[1] Nous traduisons ainsi les mots : τὸ συμπαθείας ἢ τὸ παραδόσεως. Le texte de ce membre de phrase est évidemment altéré. Ne pouvant le corriger, M. Ad. Kirchhoff se borne à le retrancher. — [2] Porphyre cite souvent Cronius dans le *De Antro nympharum*. *Voy.* M. Vacherot, *Hist. de l'École d'Alex.*, t. I, p. 318. — [3] *Voy.* § 3. — [4] Eusèbe (*Prépar. Évang.*, XI, 2, XV, 4-9 et 12-13) nous a conservé des fragments d'Atticus sur la différence des dogmes de Platon et d'Aristote. *Voy.* M. Vacherot, t. I, p. 312-314. — [5] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 294-319. — [6] Il y a dans le texte: ἀναγνωσθέντος δὲ αὐτῷ τοῦ τε περὶ ἀρχῶν Λογγίνου, καὶ τοῦ Φιλαρχαίου. Creuzer sous-entend λόγου pour expliquer Φιλαρχαίου et regarde ce mot comme le titre d'un livre : « Et vero si duo libri lecti erant, quorum altero *De prinoipiis rerum* egerat Longinus, altero *De antiquarum litterarum studioso*, provocatum erat judicium Plotini, qui eum in philosophia certe platònica nihil posse pronuntiat, in litterarum disciplina plurimum. » Nous avons adopté cette interprétation. Sur Longin, *Voy.* M. Vacherot, t. I, p. 355-360.

est un littérateur, mais il n'est nullement un philosophe. » Origène vint une fois dans son auditoire[1]; Plotin rougit, et voulut se lever. Origène le pria de continuer. Plotin répondit que l'envie de parler cessait, lorsqu'on était persuadé que ceux que l'on entretenait savaient ce qu'on avait à leur dire. Et après avoir parlé encore quelque temps, il se leva.

XV. Un jour qu'à la fête de Platon je lisais un poëme sur le *Mariage sacré*[2], quelqu'un dit que j'étais fou, parce qu'il y avait dans cet ouvrage de l'enthousiasme et du mysticisme. Plotin prit la parole et me dit d'une façon à être entendu de tout le monde : « Vous venez de nous prouver que vous êtes en même temps poëte, philosophe et hiérophante. » Le rhéteur Diophane lut en cette occasion une apologie de ce que dit Alcibiade dans le *Banquet* de Platon : il voulait y prouver qu'un disciple qui cherche à s'exercer dans la vertu doit montrer une complaisance absolue pour son maître, même si celui-ci a de l'amour pour lui. Plotin se leva plusieurs fois comme pour sortir de l'assemblée ; il se contint cependant, et, après que l'auditoire se fut séparé, il m'ordonna de réfuter ce discours. Diophane n'ayant pas voulu me le donner, je me rappelai les arguments, que je réfutai, et je lus mon ouvrage devant les mêmes auditeurs qui avaient entendu celui de Diophane. Je fis un si grand plaisir à Plotin qu'il répéta plusieurs fois pendant que je lisais : « Frappez ainsi, et vous deviendrez la lumière des hommes[3]. » Eubulus, qui professait à Athènes la doctrine de Platon, lui ayant envoyé des écrits sur quelques questions platoniques, Plotin voulut qu'on me les donnât pour les examiner et pour lui en faire mon rapport. Il étudia aussi les

[1] *Voy.* § 3. — [2] Ces mots doivent être pris dans le sens mystique de la théologie antique. *Voy.* Proclus, *Comm. sur le Timée*, p. 293: τὴν ἕνωσιν καὶ συμπλοκὴν τῶν δυνάμεων ἀδιαίρετον... εἰώθασι γάμον οἱ θεολόγοι προσαγορεύειν... καθ' ἃ φησιν ὁ θεολόγος (Ὀρφεύς). Πρώτην γὰρ νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν γῆν, καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν οὐρανόν, κ. τ. λ. — [3] Il y a dans Homère (*Iliade*, VIII, 282) : « Βάλλ' οὕτως, αἴ κέν τι φόως Δαναοῖσι γένηαι : frappez ainsi, et vous deviendrez l'*honneur des Grecs.* » Plotin substitue ἄνδρεσσι à Δαναοῖσι et prend le mot φόως dans son sens propre.

lois de l'astronomie, mais ce ne fut pas en mathématicien ; il s'occupà avec soin de l'art des astrologues, mais ayant reconnu qu'il ne fallait pas se fier à leurs prédictions, il prit la peine de les réfuter plusieurs fois dans ses ouvrages[1].

XVI. Il y avait dans ce temps-là beaucoup de Chrétiens. Parmi eux se trouvaient des *Sectaires qui s'écartaient de la philosophie antique*[2] : tels étaient Adelphius et Aquilinus. Ils avaient la plupart des ouvrages d'Alexandre de Libye, de Philocomus, de Démostrate et de Lydus. Ils montraient les *Révélations* de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Mésus, et de plusieurs autres. Ces Sectaires trompaient un grand nombre de personnes, et se trompaient eux mêmes *en soutenant que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible.* C'est pourquoi Plotin les réfuta longuement dans ses conférences, et il écrivit contre eux le livre que nous avons intitulé : *Contre les Gnostiques.* Il nous laissa le reste à examiner. Amélius composa jusqu'à quarante livres pour réfuter l'ouvrage de Zostrien ; et moi, je fis voir par une foule de preuves que le livre de Zoroastre était apocryphe et composé depuis peu par ceux de cette secte qui voulaient faire croire que leurs dogmes avaient été enseignés par l'ancien Zoroastre[3].

XVII. Les Grecs prétendaient que Plotin s'était approprié les sentiments de Numénius[4]. Tryphon, qui était stoïcien et platonicien, le dit à Amélius, lequel fit un livre auquel nous avons donné pour titre : *De la différence entre les dogmes de Plotin et ceux de Numénius.* Il me le dédia sous ce titre : *A Basile.* C'était mon nom avant que je m'appelasse *Porphyre.* On m'appelait *Malchus* dans la langue de mon pays ; c'était le nom de mon père, et *Malchus* se rend en grec par Βασιλεὺς [*Basile*][5].

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III ; *Enn.* III, liv. I, II, IIII. — [2] Ce sont les doctrines de Pythagore et de Platon que Porphyre appelle *la philosophie antique.* — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IX. On trouvera dans la *Note* sur ce livre (p. 491-495), tous les éclaircissements qui se rapportent au § 16. — [4] *Voy.* ci-dessus la traduction des fragments de Numénius, p. XCVIII. — [5] *Basile* [Βασιλεύς, *rex*] et *Porphyre* [Πορφύριος, *purpuratus*] sont synonymes et ont en grec le même sens que le mot *Malk* en langue phénicienne.

Longin, qui a dédié à Cléodame et à moi son livre *De la Véhémence*, m'appelle *Malchus* à la tête de cet ouvrage ; et Amélius a traduit ce nom en grec, comme Numénius a traduit celui de *Maximus* par Μεγάλος (grand).

[Voici la lettre d'envoi d'Amélius] :

« Amélius à Basile, salut.

» Sachez-le bien, je ne voulais pas dire un mot de certaines personnes, honorables d'ailleurs, qui répètent, au point que vous dites en avoir les oreilles rebattues, que les doctrines de notre ami ne sont autres que celles de Numénius d'Apamée : car il est constant que ces reproches ne viennent que de l'envie qu'ils ont de faire briller leur talent oratoire ; poussés par le désir de déchirer Plotin, ils vont jusqu'à prétendre que ses écrits ne renferment que du bavardage, ne sont que des œuvres bâtardes et pleines d'hypothèses inadmissibles. Mais, puisque vous croyez qu'il faut profiter de l'occasion pour rappeler les dogmes que nous approuvons [dans ce système de philosophie], et pour honorer un aussi grand homme que notre ami Plotin en faisant mieux connaître sa doctrine, quoique je sache qu'elle est renommée depuis longtemps, je vous obéis et je viens, selon ma promesse, vous offrir cet ouvrage que j'ai fini en trois jours, comme vous le savez. Vous n'y trouverez point cet ordre ni ce choix de pensées que présente un livre composé avec soin : ce sont seulement des réflexions empruntées aux leçons [que Plotin nous a faites autrefois], et arrangées comme elles se sont présentées à mon esprit. Je réclame donc votre indulgence, d'autant plus que la pensée du philosophe que quelques gens traduisent à notre tribunal commun n'est pas aisée à saisir, parce qu'il exprime de plusieurs manières différentes les mêmes idées selon que cela se rencontre. Je sais que vous aurez la bonté de me réformer, si je m'éloigne des sentiments qui sont propres à Plotin. Accablé d'affaires, comme dit le tragique quelque part, je me vois forcé de me soumettre à la critique et de me corriger, si je viens à altérer la doctrine de notre chef. Vous voyez combien j'ai le désir de vous faire plaisir. Portez-vous bien. »

XVIII. J'ai rapporté cette lettre pour faire voir non-seulement que quelques-uns, du temps même de Plotin, prétendaient que ce philosophe se faisait honneur de la doctrine de Numénius, mais aussi qu'on le traitait de diseur de bagatelles, en un mot qu'on le méprisait, parce qu'on ne l'entendait pas. C'était un homme bien éloigné d'avoir le faste et la vanité des Sophistes. Il semblait converser avec ses disciples lorsqu'il faisait ses conférences. Il ne se pressait pas de vous convaincre par une discussion en règle. Je l'éprouvai bien dans le commencement que j'assistais à ses leçons. Je voulus l'engager à s'expliquer davantage en écrivant un ouvrage contre lui, pour prouver que *les intelligibles subsistent hors de l'Intelligence*[1]. Plotin se le fit lire par Amélius; et après que celui-ci lui en eut fait la lecture, il lui dit en riant: « C'est à vous à résoudre ces difficultés, que Porphyre n'a faites que parce qu'il n'entend pas bien ma doctrine. » Amélius fit un assez gros livre pour répondre à mes objections. Je répliquai. Amélius écrivit de nouveau. Ce troisième travail me fit enfin comprendre, mais non sans peine, la pensée de Plotin, et je changeai de sentiment. Je lus ma rétractation dans une assemblée. Depuis ce temps, j'ai eu une confiance entière dans tous les dogmes de Plotin. Je le priai de donner la dernière perfection à ses écrits et d'expliquer un peu plus au long sa doctrine. Je disposai aussi Amélius à faire quelques ouvrages.

XIX. On verra quelle idée Longin avait de Plotin, par une partie d'une lettre qu'il m'adressa. J'étais en Sicile; il souhaitait que j'allasse le trouver en Phénicie, et que je lui portasse les ouvrages de ce philosophe. Voici ce qu'il m'écrivit à cet effet:

« Envoyez-moi ces ouvrages, je vous prie, ou plutôt apportez-les avec vous; car je ne me lasserai point de vous prier de voyager dans ce pays plutôt que dans tout autre, quand ce ne serait qu'à cause de notre ancienne amitié et de la douceur de l'air, qui convient si bien à votre santé délabrée[2] (car n'espérez

[1] Il y attaquait le livre v de l'Ennéade V, intitulé: *Les intelligibles ne sont pas hors de l'Intelligence.* — [2] *Voy.* plus haut, § 11.

pas, en venant me voir, acquérir quelque science). Quelle que soit votre attente, ne comptez pas trouver ici rien de nouveau, ni même les ouvrages anciens que vous dites perdus[1]. Il y a une si grande disette de copistes qu'à peine ai-je pu, depuis tout le temps que je suis dans ce pays, me procurer ce qui me manquait de Plotin, en engageant mon copiste[2] à abandonner ses occupations ordinaires pour se livrer exclusivement à ce travail. Je crois avoir tous ses ouvrages, maintenant que je possède ceux que vous m'avez envoyés; mais je les possède dans un état d'imperfection, parce qu'ils sont remplis de fautes. Je m'étais persuadé que notre ami Amélius avait corrigé les erreurs des copistes; mais il a eu des occupations plus pressantes que celle-là. Je ne sais quel usage faire des livres de Plotin, quelque passion que j'aie d'examiner ce qu'il a écrit sur l'âme et sur l'être: ce sont précisément ceux de ses ouvrages qui sont les plus maltraités par les copistes. Je voudrais donc que vous me les envoyassiez transcrits exactement; je les collationnerais et je vous les renverrais promptement. Je vous répète encore que je vous prie de ne pas les envoyer, mais de les apporter vous-même avec les autres ouvrages de Plotin, qui auraient pu échapper à Amélius. J'ai fait copier avec soin tous ceux qu'il a apportés ici: car pourquoi ne rechercherais-je pas avec empressement des ouvrages si estimables? Je vous ai dit de près, comme de loin, et lorsque vous étiez à Tyr, qu'il y avait dans Plotin des raisonnements que je n'approuvais point, mais que j'aimais et que j'admirais sa façon d'écrire, son style serré et plein de force, et la disposition vraiment philosophique de ses dissertations. Je suis persuadé que ceux qui cherchent la vérité doivent mettre les ouvrages de Plotin au nombre des plus savants. »

[1] Quelques interprètes pensent qu'il s'agit d'écrits de Longin même; Fabricius applique ces mots aux écrits des anciens philosophes : c'est, il nous semble, le véritable sens de ce passage. — [2] M. Barthélemy Saint-Hilaire (*De l'École d'Alexandrie*, p. 168) traduit, avec deux autres interprètes, ὑπογραφέα, par *secrétaire;* Fabricius rend le même mot par *librarium*, et s'appuie sur l'autorité de Suidas. C'est ce dernier sens que nous avons adopté.

XX. Je me suis fort étendu pour faire voir ce que pensait de Plotin le plus grand critique de nos jours, l'homme qui avait examiné presque tous les ouvrages de son temps. Il l'avait d'abord méprisé, parce qu'il s'en était rapporté à des ignorants; il s'était persuadé que l'exemplaire de ses ouvrages qu'il avait eu par Amélius était corrompu, parce qu'il n'était pas encore accoutumé au style de ce philosophe; cependant, si quelqu'un avait les ouvrages de Plotin dans leur pureté, c'était certainement Amélius, qui en possédait une copie faite sur les originaux mêmes. J'ajouterai encore ce que Longin dans un de ses écrits a dit de Plotin, d'Amélius et des autres philosophes de son temps, afin que l'on soit plus au fait de ce que pensait d'eux ce grand critique. Ce livre dirigé contre Plotin et Gentilianus Amélius a pour titre: *De la Fin*[1]. En voici le commencement:

« Il y a eu, Marcellus[2], beaucoup de philosophes dans notre temps, et surtout dans les premières années de notre enfance (car il est inutile de nous plaindre du petit nombre qu'il y en a présentement); mais lorsque nous étions dans l'âge de l'adolescence, il y avait encore un assez grand nombre d'hommes célèbres dans la philosophie. Il nous a été donné de les voir tous, parce que nous avons voyagé de bonne heure avec nos parents dans beaucoup de pays; en visitant un grand nombre de nations et de villes, nous nous sommes liés avec ceux de ces hommes qui vivaient encore. Parmi ces philosophes, les uns ont mis leur doctrine par écrit dans le dessein d'être utiles à la postérité, les autres ont cru qu'il leur suffisait d'expliquer leurs sentiments à leurs disciples. Du nombre des premiers sont les Platoniciens Euclide, Démocrite[3], Proclinus, qui habitait dans la Troade, Plotin et son disciple Gentilianus Amélius, qui ensei-

[1] Cet ouvrage traitait probablement le même sujet que le livre de Cicéron intitulé: *De Finibus bonorum et malorum*. Il fut composé à l'époque où Porphyre quitta Longin pour s'attacher à Plotin. *Voy*. § 21. — [2] C'est Marcellus Orontius, disciple de Plotin, dont il a été question § 7. — [3] Auteur d'un *Commentaire sur l'Alcibiade* cité par Proclus, d'un *Commentaire sur le Phédon* et d'un *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*.

gnent présentement à Rome; les Stoïciens Thémistocle, Phébion, ainsi qu'Annius et Médius, qui étaient célèbres il n'y a pas longtemps, et le Péripatéticien Héliodore d'Alexandrie. Quant à ceux qui n'ont pas jugé à propos d'écrire, il faut placer parmi eux Ammonius [Saccas] et Origène[1], Platoniciens, avec lesquels nous avons beaucoup vécu et qui excellaient entre tous les philosophes de leur temps, Théodote et Eubulus, qui professèrent à Athènes. Si quelques-uns d'eux ont écrit, comme Origène qui a composé un traité *Des Démons*, Eubulus, des *Commentaires sur le Philèbe, sur le Gorgias*, des *Remarques sur ce qu'Aristote a écrit contre la République de Platon*, ces ouvrages ne sont pas assez considérables pour que leurs auteurs puissent être mis au rang de ceux qui ont traité de la philosophie : car ce n'est que par occasion qu'ils ont composé ces petits ouvrages, et ils n'ont pas fait leur principale occupation d'écrire. Les Stoïciens Herminus, Lysimaque[2], Athénée et Musonius[3], qui ont vécu à Athènes; les Péripatéticiens Ammonius et Ptolémée, les plus instruits entre tous ceux qui ont vécu de leur temps, surtout Ammonius, dont nul n'a approché sous le rapport de l'érudition, tous ces philosophes n'ont fait aucun ouvrage sérieux; ils se sont contentés de composer des poëmes ou des discours du genre démonstratif, qui ont été conservés malgré eux : car je ne crois pas qu'ils eussent voulu être connus de la postérité simplement par de si petits livres, puisqu'ils avaient négligé de nous faire connaître leur doctrine dans des ouvrâges plus sérieux. De ceux qui ont écrit, les uns n'ont fait que recueillir ou transcrire ce que les anciens nous ont laissé : de ce nombre sont Euclide, Démocrite et Proclinus; les autres, se contentant de rappeler quelques détails extraits d'anciennes histoires, ont essayé de composer des livres avec les mêmes matériaux que leurs devanciers : c'est ce qu'ont fait Annius, Médius et Phébion; ce dernier a cherché à se rendre recommandable plutôt par le style que par la pensée. On peut ajouter à ceux-ci Héliodore, qui n'a rien mis dans ses écrits que ce qui avait été dit par les anciens, sans y ajou-

[1] *Voy.* § 3. — [2] *Voy.* § 3. — [3] On a des fragments des *Mémorables* de Musonius rédigés en grec par Claudius Pollio.

ter aucune explication philosophique. Mais Plotin et Gentilianus Amélius, par le grand nombre de questions qu'ils ont traitées et par l'originalité de leur doctrine, ont montré qu'ils s'occupaient réellement d'écrire. Plotin a expliqué les principes de Pythagore et de Platon plus clairement que ceux qui l'ont précédé : car ni Numénius, ni Cronius, ni Modératus, ni Thrasyllus n'approchent de la précision de Plotin quand ils traitent les mêmes matières [1]. Amélius a cherché à marcher sur ses traces : il a adopté la plupart de ses idées ; mais il en diffère par la prolixité de ses démonstrations et la diffusion de son style. Nous avons cru que leurs écrits méritaient seuls une attention particulière : car pourquoi prendrait-on la peine de critiquer les autres au lieu d'examiner les auteurs dont ils ont copié les ouvrages, sans y rien ajouter, non-seulement pour les points essentiels, mais encore pour l'argumentation, et en se contentant de choisir ce qu'il y a de meilleur? Voici comment nous avons aussi procédé en combattant ce que Gentilianus avance au sujet de la *justice* dans Platon et en examinant le livre de Plotin sur les *idées* [2] : car notre ami commun, Basile de Tyr [Porphyre] [3], qui a beaucoup écrit en prenant Plotin pour modèle, ayant préféré son enseignement au nôtre [4] et ayant entrepris de faire voir que le sentiment de Plotin sur les *idées* vaut mieux que le nôtre, nous l'avons suffisamment réfuté et nous lui avons prouvé qu'il a eu tort de changer d'opinion à cet égard [5]. Nous avons critiqué plusieurs opinions de ces philosophes, par exemple dans la *Lettre à Amélius*, qui a l'étendue d'un livre. Nous y répondons à une lettre qu'Amélius nous avait envoyée de Rome et qui avait pour titre : *Du Caractère de la philosophie de Plotin* [6]. Pour nous, nous nous sommes contenté de donner pour titre à notre ouvrage : *Lettre à Amélius*. »

[1] Cronius et Numénius ont été déjà nommés plus haut, § 14. Modératus vécut sous Néron et composa une compilation en onze livres (*Voy.* Porphyre, *Vie de Pythagore*, 48). Thrasyllus vécut sous Tibère (*Voy.* Suétone, *Vie de Tibère*, 14). — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. V. — [3] *Voy.* § 17. — [4] Porphyre avait été d'abord disciple de Longin. — [5] *Voy.* § 18. — [6] *Voy.* § 17.

des impies, pour marcher dans la voie droite d'une âme pure, voie où brille une lumière divine, où la justice demeure dans un lieu saint, loin de l'odieuse injustice. Lorsque jadis tu t'efforçais d'échapper aux vagues amères[1] et à la pénible agitation de cette vie cruelle, au milieu des flots et des sombres tempêtes, souvent les dieux ont fait apparaître à tes yeux un but placé près de toi[2]; souvent, quand les regards de ton esprit s'égaraient en suivant une voie détournée, les immortels les ont dirigés vers le but véritable, vers la voie éternelle, en éclairant tes yeux par des rayons éclatants au milieu des ténèbres les plus épaisses. Un doux sommeil ne fermait pas tes paupières, et lorsque, ballotté par les tourbillons [de la matière], tu cherchais à écarter de tes yeux la nuit qui s'appesantissait sur eux, tu as contemplé bien des beautés que ne pourrait contempler facilement aucun de ceux qui se livrent à l'étude de la sagesse.

» Maintenant que tu t'es dépouillé de ton enveloppe mortelle, que tu es sorti du tombeau de ton âme démonique, tu es entré dans le chœur des démons où souffle un doux zéphyr; là règnent l'amitié, le désir agréable, toujours accompagné d'une joie pure; là on s'abreuve d'une divine ambroisie; là on est enchaîné par les liens de l'amour, on respire un air doux, on a un ciel tranquille. C'est là qu'habitent les fils de Jupiter qui ont vécu dans l'âge d'or, les frères Minos et Rhadamanthe, le juste Éaque, le divin Platon, le vertueux Pythagore, en un mot tous ceux qui ont formé le chœur de l'amour immortel et qui par leur naissance sont de la même race que les plus heureux des démons. Leur âme goûte une joie continuelle au milieu des fêtes. Et toi, homme heureux, après avoir soutenu bien des luttes, tu es au milieu des chastes démons, et tu as atteint une éternelle félicité.

aux îles Fortunées, où, *loin de la foule des impies, le chœur des démons goûte une joie continuelle au milieu des fêtes.*

[1] *Les vagues amères de cette vie cruelle* sont la matière corporelle que Plotin appelle une *lie amère. Voy. Enn.* II, liv. III, § 17. — [2] *Voy.* l'explication que Porphyre lui-même donne de ce passage dans le § 23.

» Finissons, Muses, cet hymne en l'honneur de Plotin ; cessez de tourner en formant un chœur agile. Voilà ce que ma lyre d'or avait à dire de cet homme éternellement heureux[1]. »

XXIII. L'oracle dit que Plotin était bon, avait un caractère affable, indulgent, doux[2], tel que nous l'avons connu nous-même par notre propre expérience. Il nous apprend aussi que ce philosophe dormait peu, qu'il avait une âme pure, toujours élevée vers la divinité qu'il aimait de tout son cœur, et qu'il faisait tout pour s'affranchir [de l'existence terrestre], « pour échapper aux vagues amères de cette vie cruelle. »

C'est ainsi surtout que cet homme divin[3], qui par ses pensées s'élevait souvent au Premier [principe], au Dieu supérieur [à l'Intelligence], en gravissant les degrés indiqués par Platon[4], eut la vision du Dieu qui n'a pas de forme, qui n'est pas une idée, qui est édifié au-dessus de l'Intelligence et de tout le monde intelligible[5]. J'ai eu moi-même une fois le bonheur d'approcher de ce Dieu et de m'y unir, lorsque j'avais soixante-huit ans[6]. Ainsi « le but [que Plotin se proposait d'atteindre] lui apparut placé près de lui. » En effet, son but, sa fin était de s'approcher du Dieu suprême et de s'y unir. Pendant que je demeurais avec lui, il eut quatre fois le bonheur de toucher à ce but, non par simple puissance, mais par un acte réel et ineffable. L'oracle ajoute que les dieux remirent souvent Plotin dans la droite voie quand il s'en écartait, « en éclairant ses yeux par des rayons

[1] Cet oracle n'est qu'un centon des anciennes poésies grecques, principalement des poésies attribuées à Orphée. — [2] On ne trouve pas dans l'oracle précédent les termes auxquels Porphyre fait allusion dans cette phrase. — [3] Ficin traduit τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ par *hoc divino lumine*. Ce sens ne paraît pas admissible : Porphyre, expliquant l'oracle, emploie le langage poétique, dans lequel φῶς signifie *homme* ; δαιμονίῳ rappelle le vers 11 où Plotin est appelé δαίμων ; en outre, dans les vers 19-22 de l'oracle, auxquels Porphyre fait ici allusion, φάνθη a pour régime σκαίροντι, par conséquent Plotin. — [4] *Voy.* Platon, *Banquet*, p. 210. — [5] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 33. — [6] On voit par ce passage que Porphyre avait environ soixante-dix ans quand il écrivit la vie de Plotin.

éclatants » : aussi a-t-on pu dire avec vérité que c'est en contemplant les dieux et en jouissant de leur vue que Plotin a composé ses ouvrages. Grâce à cette intuition que tes regards vigilants[1] avaient de l'intérieur aussi bien que de l'extérieur, « tu as contemplé (comme le dit l'oracle) bien des beautés que ne pourrait contempler facilement aucun de ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie. » En effet, la contemplation des hommes peut être supérieure à la contemplation humaine; mais, comparée à la connaissance divine, si elle a quelque valeur, elle ne saurait cependant pénétrer les profondeurs dans lesquelles plongent les regards des dieux.

Jusqu'ici l'oracle s'est borné à indiquer ce que Plotin fit et à quoi il parvint pendant qu'il était enveloppé d'un corps. Il ajoute ensuite : « Il est arrivé à l'assemblée des démons où règnent l'amitié, le désir agréable, la joie, l'amour unis à Dieu, où les fils du Dieu, Minos, Rhadamanthe, Éaque sont établis juges des âmes. » Plotin s'est rendu auprès d'eux, non pour être jugé, mais pour jouir de leur intimité, comme en jouissent les dieux excellents. C'est là que sont en effet « Platon, Pythagore et les autres sages qui ont formé le chœur de l'amour immortel. » C'est là encore que les démons bienheureux ont leur famille et passent leur vie « dans des fêtes et des joies continuelles, » jouissant de la béatitude perpétuelle que leur accorde la bonté divine.

XXIV. Voilà ce que nous avions à raconter de la vie de Plotin.

Il m'avait chargé d'arranger et de revoir ses ouvrages. Je lui promis à lui ainsi qu'à ses amis d'y travailler. Je ne jugeai pas à propos de les ranger confusément suivant l'ordre du temps où ils avaient été publiés; j'ai imité Apollodore d'Athènes et Andronicus le Péripatéticien[2] : le premier a recueilli en dix volumes ce qu'a fait Épicharme le comique, et l'autre a divisé en traités les ouvrages d'Aristote et de Théophraste, réunissant ensemble les écrits qui se rapportaient au même sujet. De même, j'ai partagé les cinquante-quatre livres de Plotin en *six Ennéades* (neuvaines) en l'honneur des nombres parfaits *six* et

[1] *Voy*. le vers 28 : « Un doux sommeil ne fermait pas tes paupières. » — [2] *Voy*. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 293.

neuf. J'ai réuni dans chaque Ennéade les livres qui traitent de la même matière, mettant toujours en tête ceux qui sont les moins importants.

La Ire Ennéade contient les écrits qui traitent de la Morale. Ce sont[1] :

I.	Qu'est-ce que l'Animal? qu'est-ce que l'Homme?	[53
II.	Des Vertus	19
III.	De la Dialectique	20
IV.	Du Bonheur	46
V.	Le Bonheur *consiste-t-il dans la durée?*	36
VI.	Du Beau	1
VII.	Du premier Bien et des autres biens	54
VIII.	De l'Origine des maux	51
IX.	Du Suicide *raisonnable*	16]

Telles sont les matières enfermées dans la Ire Ennéade; elle contient ainsi ce qui est relatif à la Morale.

Dans la IIe sont rassemblés les écrits qui traitent de la Physique, du Monde et des choses qu'il embrasse. Ce sont:

I.	*Du Monde*	[40
II.	Du Mouvement *circulaire* [du ciel]	14
III.	De l'Influence des astres	52
IV.	*Des deux Matières* [*sensible et intelligible*]	12
V.	De ce qui est en Puissance et de ce qui est en Acte	25
VI.	De la Qualité *et de la Forme*	17
VII.	Du Mélange où il y a pénétration totale	37
VIII.	De la Vision. Pourquoi les objets éloignés paraissent-ils petits?	35]

[1] Nous rappelons ici, d'après les indications données dans ce qui précède par Porphyre lui-même, l'ordre chronologique de la composition de ces divers traités. — Dans cette liste, comme ci-dessus (§ 4, 5 et 6), nous mettons en italiques les titres qui ne sont pas conformes à ceux qu'on trouve dans les Ennéades.

La III[e] Ennéade, également relative au Monde, renferme diverses spéculations qui se rattachent à ce sujet. Voici les écrits qui la composent :

Nous avons réuni ces trois Ennéades en un seul corps. Nous avons placé dans la III[e] Ennéade le livre intitulé *Du Démon qui nous est échu en partage*, parce que cette question est traitée d'une manière générale et qu'elle se rapporte à l'examen des conditions propres à la génération de l'homme. C'est pour la même raison que nous avons mis dans la même Ennéade le livre *De l'Amour*. Nous avons également assigné la même place au livre *De l'Éternité et du Temps*, à cause des réflexions qui, dans cette Ennéade, se rapportent à leur nature. Enfin nous y avons aussi rangé le livre *De la Nature, de la Contemplation et de l'Un*, à cause de son titre.

Après les livres qui traitent du Monde, la IV[e] Ennéade renferme ceux qui sont relatifs à l'Ame. Ce sont :

La IV[e] Ennéade contient donc tout ce qui est relatif à l'Ame.

La V[e] Ennéade traite de l'Intelligence. Chaque livre y contient aussi quelque chose sur le Principe supérieur à l'intelligence, sur l'Intelligence propre à l'âme et sur les Idées.

Nous avons réuni en un seul corps la IV[e] Ennéade et la V[e]. Nous avons fait enfin un autre corps de la VI[e] Ennéade, pour que tous les écrits de Plotin fussent divisés en trois parties, dont la 1[re] contînt trois Ennéades, la 2[e] deux et la 3[e] une seule.

Voici les livres qui appartiennent à la VI[e] Ennéade et à la 3[e] partie :

Voilà comment nous avons distribué en six *Ennéades* les cinquante-quatre livres de Plotin. Nous avons ajouté à plusieurs d'entre eux des *Commentaires* (ὑπομνήματα) sans suivre un ordre régulier, pour satisfaire nos amis qui désiraient avoir des éclaircissements sur quelques points. Nous avons fait des *Sommaires* (κεφάλαια) pour tous les livres, en suivant l'ordre dans lequel ils ont été publiés, à l'exception du livre *Du Beau*, dont nous ne connaissions pas l'époque. Du reste, nous avons rédigé non-seulement des sommaires séparés pour chaque livre, mais encore des *Arguments* (ἐπιχειρήματα), qui sont compris dans le nombre des sommaires [1].

Maintenant, nous tâcherons de ponctuer chaque livre et de corriger les expressions fautives. Pour ce que nous aurons pu faire de plus, on le reconnaîtra facilement en lisant ces livres.

[1] On ne retrouve dans l'édition que nous possédons ni les *Sommaires*, ni les *Arguments*, ni les *Commentaires* dont il est ici question. Ils ont été séparés des *Ennéades*, et leurs débris forment aujourd'hui les PRINCIPES DE LA THÉORIE DES INTELLIGIBLES. *Voy.* ci-dessus l'*Avertissement* qui précède la traduction de cet opuscule de Porphyre, p. XLVII. Creuzer a composé une dissertation sur ce sujet (*Münchner gelehrten Anzeigen*, 1848, n° 22, p. 182-184).

FIN DE LA VIE DE PLOTIN.

LES ENNÉADES

PREMIÈRE ENNÉADE

LIVRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL, QU'EST-CE QUE L'HOMME[1] ?

I. A quel principe appartiennent le plaisir et la peine, la crainte et la hardiesse, le désir et l'aversion, enfin la douleur? Est-ce à l'âme [pure][2], ou à l'âme se servant du corps comme d'un instrument[3], ou bien à une troisième chose formée des deux premières? Et cette troisième chose elle-même, on peut encore la concevoir de deux manières : car elle peut être ou le simple mélange de l'âme et

[1] Nous regrettons que la nécessité de suivre dans notre traduction l'ordre établi par Porphyre, et consacré depuis par l'usage, nous oblige à débuter par ce livre, l'un des plus obscurs de l'œuvre de Plotin, et l'un des derniers qu'il ait écrits, au témoignage de Porphyre lui-même (*Vie de Plotin*, § 6, fin). Pour le bien comprendre, il faudrait déjà connaître l'ensemble de la doctrine néo-platonicienne, et spécialement les développements contenus dans les livres III et IV de l'*Ennéade* IV (*Doutes sur l'âme*) et dans le livre VII de l'*Ennéade* VI (*De la multitude des idées et du Bien*). On en trouvera les principales idées résumées dans la *Note* sur le Ier livre, à la fin du volume. Nous renvoyons à la même note pour les autres *Remarques générales* qui n'ont pu trouver place ici.

[2] *Voyez* ci-après le § 2 de ce livre, où cette question est traitée. — [3] *Voy*. § 3.

du corps[1], ou quelque autre chose, d'une nature toute différente, provenant de ce mélange[2].

On doit se poser les mêmes questions au sujet de tout ce qui naît des passions énumérées plus haut, au sujet des actes, des opinions[3] : ainsi, le *raisonnement* (διάνοια), l'*opinion* (δόξα), appartiennent-ils tous deux au même principe que les *passions*[4], ou l'une de ces opérations seulement appartient-elle à ce principe et l'autre à un principe différent? Il faut aussi examiner, au sujet de la *pensée* (νόησις)[5], quelle en est la nature et à qui elle appartient. Enfin, on aura à rechercher ce qu'est ce principe même qui se livre à un tel examen, qui pose de telles questions et qui en donne la solution[6].

Avant tout, à qui appartient la faculté de *sentir?* Car c'est par là qu'il convient de commencer, puisque les passions sont des manières de sentir ou que du moins elles ne sauraient exister sans la sensation[7].

II. Considérons d'abord l'âme [pure]. L'*âme* et l'*essence de l'âme* (ψυχῇ εἶναι) sont-elles deux choses différentes?

Si ce sont deux choses différentes, l'âme est un composé, et dès lors il n'y a plus à s'étonner que l'âme et son essence éprouvent à la fois, autant du moins que la raison

[1] *Voyez* pour cette question le § 4. — [2] *Voy.* § 7, 11. — [3] *Voy.* § 7, 9, 12. — [4] Le mot *passion*, par lequel nous traduisons πάθος, doit être entendu dans le sens de *modification de l'âme*, d'*état passif*. — [5] Νόησις signifie la *pensée intuitive*, l'*acte de l'intelligence qui contemple les êtres véritables* (νοῦς θεωρεῖ τὰ ὄντα). Διανοία signifie la *pensée discursive*, l'*acte de la raison discursive* (τὸ διανοητικὸν) ou *de l'âme raisonnable* (ἡ λογικὴ ψυχή), *qui conçoit, juge, raisonne* (διανοεῖ, κρίνει, λογίζεται). L'étymologie du mot διανοία indique que la *pensée discursive* s'exerce *par le moyen de l'intelligence*, διά νοῦ, parce qu'elle en reçoit les notions qu'elle développe en *raisonnant* (*Enn.* V, liv. III, § 3); aussi Plotin emploie-t-il ordinairement comme équivalents les termes διανοία (pensée discursive, conception) et λογισμὸς (raisonnement). *Voy.* § 7, 9. — [6] *Voy.* ci-après, § 8, 13. — [7] *Voy.* § 7.

permet d'en admettre la possibilité, les passions que nous venons d'énumérer et en général les dispositions et les affections de toute sorte, bonnes ou mauvaises.

Si l'âme et l'essence de l'âme sont identiques, l'âme est une *forme* (εἶδος), et à ce titre elle ne saurait tenir d'autrui toutes ces affections qu'au contraire elle communique à autrui, possédant par elle-même une *activité naturelle* (συμφυὴς ἐνέργεια) que la raison nous découvre en elle. Dans ce cas, il faut la reconnaître pour immortelle : car c'est le propre d'un principe immortel et incorruptible que d'être impassible et de donner à autrui sans en rien recevoir, ou du moins de ne rien tenir que de principes supérieurs et plus parfaits, dont il n'est point réellement séparé.

Que pourrait craindre une pareille essence, puisqu'elle ne reçoit rien du dehors ? Celui-là seul peut craindre qui peut subir quelque modification. Elle ne connaîtra pas non plus la hardiesse : car pour éprouver ce sentiment, il faut se sentir à l'abri de ce que l'on peut craindre. Quant à ces appétits grossiers que l'on satisfait en emplissant le corps ou en le vidant, ils ne conviennent qu'à une nature tout à fait différente de la sienne, qui puisse s'emplir et se vider. Désirera-t-elle se mêler à quelque chose d'étranger ? Mais il est dans la nature d'une essence de rester sans mélange. Voudra-t-elle introduire quelque chose en elle ? Mais ce serait désirer de n'être pas ce qu'elle est. Elle sera également étrangère à la douleur : comment en effet pourrait-elle s'affliger, et à quel sujet ? Un être simple par essence se suffit à lui même tant qu'il reste dans sa nature. Se réjouira-t-elle de l'approche de quelque chose ? Nullement, pas même de la venue du bien : car toute essence est immuable [ne peut rien gagner]. On ne saurait non plus attribuer à l'âme pure la *sensation*, ni le *raisonnement*, ni l'*opinion* : car d'un côté, la sensation est la perception d'une forme (εἴδους) ou d'un corps impassible (ἀπαθοῦς σώματος), et de l'autre, le raisonnement et l'opinion se rapportent à la sensation.

*

Quant à la *pensée*, il reste à examiner si nous ne l'attribuerons pas à l'âme. C'est aussi une question de savoir si le *plaisir pur* convient à l'âme tant qu'elle reste isolée [1].

III. Supposons l'âme, comme le veut sa nature, placée dans le corps, soit au-dessus de lui, soit en lui, et formant avec lui ce tout qu'on nomme l'*animal*[2]. Dans ce cas, l'âme, en se servant du corps comme d'un instrument, n'est pas forcée de participer à ses passions, pas plus que les artisans ne participent à ce qu'éprouvent leurs instruments. Quant aux sensations, il est nécessaire qu'elle les perçoive, puisque, pour se servir de son instrument, il faut qu'elle connaisse, au moyen de la sensation, les modifications que cet instrument peut recevoir du dehors. C'est ainsi que l'âme se sert des yeux pour voir et qu'elle ressent en même temps les maux qui peuvent affecter la vue. Il en est de même pour les autres douleurs, pour toutes les souffrances, et en général pour tout ce qui peut arriver au corps ; il en est de même enfin des appétits, qui naissent du besoin que l'âme a de recourir au ministère du corps [3].

Comment alors les *passions* pourront-elles passer du corps dans l'âme ? Le corps peut bien communiquer à un autre corps ses propriétés ; mais comment les communiquera-t-il à l'âme ? C'est comme si on supposait qu'un individu souffre quand un individu tout différent est affecté.

En effet, tant que l'on considère l'âme comme le principe qui se sert du corps et le corps comme l'instrument de l'âme, il y a entre eux séparation [4], cette séparation qui s'o-

[1] Pour l'intelligence de toute cette discussion, *Voy.* ci-dessus le fragment de Porphyre *Des Facultés de l'âme humaine* (p. LXXXVII), les citations de Jamblique et de K. Steinhart (p. CXI, note 2 ; p. CXII, note 1), et à la fin de ce volume la Note sur les *Facultés de l'âme humaine* (p. 324-355) avec les extraits de Ficin (p. 390).— [2] Sur la *nature animale* (τὸ ζῶον, τὸ σύνθετον, τὸ συναμφότερον, τὸ κοινόν, τὸ εἴδωλον), *Voy.* p. 362. — [3] Sur les *rapports de l'âme avec le corps*, *Voy.* p. 355.—[4] Sur la *séparation de l'âme et du corps*, *Voy.* p. 380.

père en donnant à l'âme le pouvoir de se servir du corps comme d'un instrument [c'est-à-dire de lui commander : ce que fait la philosophie[1]. Mais avant que l'âme fût ainsi séparée du corps par la philosophie, dans quel état se trouvait-elle? Était-elle mêlée au corps? Si elle y était mêlée, ou elle formait avec lui une espèce de mixtion[2], ou elle était répandue dans tout le corps, ou elle était une forme inséparable du corps[3], ou elle était une forme gouvernant le corps, comme le pilote gouverne son navire[4], ou enfin elle était en partie attachée au corps, en partie séparée. J'appelle partie séparée du corps celle qui se sert du corps comme d'un instrument, partie attachée au corps celle qui s'abaisse au rang d'instrument. Or la philosophie élève cette deuxième partie au rang de la première; quant à la première partie, elle la détourne, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, en sorte qu'elle ne s'en serve pas toujours.

IV. Supposons l'âme mêlée au corps. Dans ce mélange, la partie inférieure, le corps, devra gagner, et la partie supérieure, l'âme, devra perdre : le corps gagnera en participant à la vie, l'âme perdra en participant à une nature mortelle et irraisonnable. L'âme, en perdant la vie jusqu'à un certain point, recevra-t-elle, comme un accessoire, la faculté de sentir? Le corps au contraire, en participant à la vie, ne devra-t-il pas recevoir la sensation et les passions qui en dérivent? C'est donc le corps qui éprouvera le désir : car c'est lui qui jouira des objets désirés; c'est le corps qui éprouvera la crainte : car c'est lui qui pourra voir échapper les plaisirs qu'il recherche, c'est lui enfin qui sera exposé à périr[5].

En admettant le mélange de l'âme et du corps, si toutefois ce mélange n'est pas impossible, comme le serait par

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 5. — [2] C'était, selon M. Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tom. II, p. 297), l'opinion des Stoïciens. — [3] C'était l'opinion d'Alexandre d'Aphrodisie. *Voy. ibid.*, p. 300, 375. — [4] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 21. Cette comparaison est tirée d'Aristote, *De l'Ame*, liv. II, § 1. — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 20.

exemple celui d'une ligne et de la couleur blanche, c'est-à-dire de deux natures hétérogènes, il faut encore rechercher quel est le mode de ce mélange. Si l'on suppose l'âme répandue dans le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle en partage les passions : car ce qui est répandu dans une substance peut rester impassible ; donc l'âme, tout en pénétrant le corps, peut être étrangère à ses passions, comme la lumière, partout répandue, n'en demeure pas moins impassible [1]. Ainsi, pour être répandue par tout le corps, l'âme ne doit pas nécessairement en subir les passions.

L'âme sera-t-elle dans le corps comme la forme est dans la matière ? Alors, en sa qualité d'essence et surtout de cause qui se sert du corps comme d'un instrument, elle y sera une forme séparable. Si elle est dans le corps comme la figure est dans le fer pour constituer avec lui une hache et lui donner, par la vertu qui lui est propre, le pouvoir de faire ce que fait le fer ainsi façonné, nous aurons une raison de plus pour attribuer au corps les passions communes : elles appartiendront au corps vivant, à ce corps naturel organisé qui possède la vie en puissance [2]. Car, « s'il est absurde, comme l'a dit Platon [3], de prétendre que c'est l'âme qui tisse, » il n'est pas plus raisonnable de dire que c'est elle qui désire, qui s'afflige ; c'est bien plutôt à l'animal qu'il faut rapporter tout cela.

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 20-22. — [2] Cette définition rappelle la définition qu'Aristote donne de l'âme : ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ (ὀργανικοῦ) δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. *De l'Ame*, liv. II, § 1. La comparaison de *la hache* est également tirée d'Aristote et se trouve dans le même livre. — [3] Il y a dans le grec seulement φησί, *dit-il*, ce qui équivaut au célèbre *Magister dixit* de l'École. C'est ainsi, en effet, que s'exprime Plotin toutes les fois qu'il fait une citation de Platon, qui était l'oracle de l'école néo-platonicienne. Du reste, Plotin ne nomme presque jamais l'auteur dont il discute l'opinion. — Le passage de Platon auquel il est fait allusion ici se trouve dans le *Phédon*, p. 87 de l'éd. de H. Étienne, p. 66 de l'édition de Bekker ; t. I, p. 254 de la traduction de M. Cousin.

V. Il faut appeler *animal* ou le corps organisé, ou le composé de l'âme et du corps, ou une troisième chose qui procède des deux premières. De quelque manière que l'on conçoive l'existence de l'animal, il faut admettre, ou que l'âme reste impassible tout en donnant à une autre substance la faculté d'éprouver des passions, ou qu'elle partage les passions du corps, et que, dans ce dernier cas, elle éprouve soit les mêmes passions, soit des passions analogues, de telle sorte qu'à un désir de l'animal corresponde un acte ou une passion de l'appétit concupiscible.

Nous examinerons ultérieurement ce qui concerne le corps organisé. Pour le moment, voyons comment le composé de l'âme et du corps peut éprouver la souffrance. Est-ce parce que, en vertu de la disposition du corps, la modification éprouvée produit une sensation et que cette sensation elle-même aboutit à l'âme? Mais on ne voit pas encore clairement comment naît la sensation. Admettrons-nous que la souffrance a son principe dans cette opinion ou ce jugement qu'un malheur nous arrive à nous-mêmes ou à quelqu'un des nôtres, qu'alors il en résulte une émotion désagréable dans le corps et par suite dans tout l'animal? Mais on ne voit pas non plus à qui appartient l'opinion, si c'est à l'âme ou au composé de l'âme et du corps. D'ailleurs, l'opinion de la présence d'un mal n'entraine pas toujours la souffrance : il est possible que, malgré une telle opinion, on n'éprouve aucune affliction, que par exemple on ne s'irrite pas en se croyant méprisé, de même qu'on peut n'éprouver aucun désir, même dans l'attente d'un bien.

Comment donc naissent ces affections communes à l'âme et au corps? Dira-t-on que la concupiscence dérive de l'appétit concupiscible [1], la colère de l'appétit irascible, en un mot, chaque affection de l'appétit correspondant? Mais en concevant ainsi les choses, ces affections ne seront pas

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 20, 28.

encore communes : elles appartiendront soit à l'âme seule, soit au corps seul. Il en est qui, pour naître, ont besoin que le sang et la bile s'échauffent et que le corps soit dans un certain état qui excite le désir, comme dans l'amour physique. D'un autre côté, l'amour du bien n'est pas une affection commune ; c'est une affection propre à l'âme, ainsi que plusieurs autres. La raison ne permet donc pas de rapporter toutes les affections au composé de l'âme et du corps.

Mais, dans l'amour physique par exemple, l'*homme*[1] éprouvera-t-il un désir, et l'appétit concupiscible en éprouvera-t-il autant de son côté ? Mais alors, comment ? Dira-t-on que l'homme commencera à éprouver le désir et que l'appétit concupiscible s'exercera à la suite ? Comment alors l'homme pourra-t-il éprouver un désir sans que l'appétit concupiscible soit en jeu ? Dira-t-on que c'est l'appétit concupiscible qui commencera ? Mais comment entrera-t-il en exercice si le corps ne se trouve préalablement dans les dispositions convenables ?

VI. Peut-être vaut-il mieux dire en général que par leur présence les facultés de l'âme font agir les organes qui les possèdent, et que, tout en restant immobiles, elles leur donnent le pouvoir d'entrer en mouvement[2]. Mais, s'il en est ainsi, il est nécessaire que, lorsque l'animal éprouve une passion, la cause qui lui communique la vie reste elle-même impassible, les passions et les actions devant appartenir seulement à la substance qui reçoit la vie. Dans ce cas, la vie n'appartiendra pas à l'âme, mais au composé, ou du moins la vie du composé ne sera pas la vie de l'âme ; ce ne sera pas non plus la faculté sensitive qui sentira, mais l'être qui possède cette faculté. Cependant, si la sensation, qui n'est qu'un mouvement excité dans le corps, aboutit à l'âme, comment celle-ci ne sentira-t-elle pas ? Dira-t-on que s'il y a sensation, c'est par l'effet de la présence de la faculté sensitive ? Mais

[1] L'*homme*, c'est l'âme. *Voy.* § 7, 9, 10. — [2] *V. Enn.* IV, liv. III, § 22, 23.

encore une fois, qui sentira? Est-ce le composé? Mais, si la faculté n'entre pas en jeu, comment le composé pourra-t-il encore sentir, puisqu'on ne compte plus comme élément de ce composé ni l'âme ni la faculté sensitive[1]?

VII. Le composé résulte de la présence de l'âme : non que l'âme entre dans le composé ou constitue un de ses éléments ; mais du corps organisé et d'une espèce de lumière qu'elle fournit elle-même, l'âme forme la *nature animale*, qui diffère à la fois de l'âme et du corps, et à laquelle appartient la sensation, ainsi que toutes les passions que nous avons attribuées à l'animal[2].

Si maintenant on nous demande comment il se fait que *nous* sentions, nous répondrons : c'est que nous ne sommes pas séparés de la *nature animale*, bien qu'il y ait en *nous* des principes d'un genre plus élevé qui concourent à former l'ensemble si complexe de la *nature humaine*[3]. Quant à la faculté de sentir qui est propre à l'âme, elle ne doit pas percevoir les objets sensibles eux-mêmes, mais seulement leurs formes, imprimées à l'animal par la sensation. Car ces formes ont déjà quelque chose de la nature intelligible : la *sensation extérieure propre à l'animal* n'est en effet que l'image de la *sensation propre à l'âme*, sensation qui, par son essence même, est plus vraie, plus réelle, puisqu'elle consiste à regarder seulement des images en restant impassible[4]. C'est à ces images, au moyen desquelles l'âme a seule le pouvoir de diriger l'animal, c'est, disons-nous, à ces images que s'appliquent le raisonnement, l'opinion, la pensée, qui *nous* constituent principalement[5]. Les facultés pré-

[1] Les mots ἢ τὸ συναμφότερον qui terminent le § 6 doivent être reportés au commencement du § 7. — [2] *Voy.* les fragments de Porphyre et d'Ammonius, p. LX, LXIII, LXIV, LXXVII, LXXIX, XCIII, XCVI, XCVIII, et la Note sur la *nature animale*, p. 362-377. — [3] Les principes qui constituent la *nature humaine* sont l'*Intelligence* et l'*Ame raisonnable* (p. 325-330). — [4] Sur la *Sensation extérieure* et la *Sensation intérieure*, *Voy.* p. 325, 332. — [5] *Voy.* p. LXXVIII.

cédentes sont *nôtres* sans doute; mais *nous*[1], nous sommes le principe supérieur qui d'en haut dirige l'animal. Rien n'empêchera cependant de donner au tout le nom d'*animal;* mais dans ce tout, il faudra distinguer une partie inférieure, qui est mêlée au corps, et une partie supérieure, qui est l'homme véritable. La première [l'*âme irraisonnable*] constitue la *bête*, le lion, par exemple; la deuxième est l'*âme raisonnable*, qui constitue l'*homme :* dans tout raisonnement, c'est *nous* qui raisonnons, parce que le raisonnement est l'opération propre de l'âme[2].

VIII. Dans quel rapport sommes-nous avec l'*Intelligence ?* J'entends parler ici, non de l'*habitude* que l'Intelligence donne à l'âme, mais de l'Intelligence absolue elle-même[3]. Elle est au-dessus de nous, mais elle est ou commune à tous les hommes, ou particulière à chacun d'eux, ou enfin commune et particulière à la fois : commune, parce qu'elle est indivisible, une et partout la même; particulière, parce que chacun la possède tout entière dans la première âme[4] [l'âme raisonnable]. Nous possédons de même les *idées* de deux manières : dans l'âme, elles se présentent comme développées et séparées; dans l'intelligence, elles existent toutes ensemble[5].

Dans quel rapport sommes-nous aussi avec *Dieu?* Lui, il plane sur le monde intelligible, se reposant dans l'essence véritable; tandis que nous, placés au troisième rang, nous participons de l'essence de l'*Ame universelle*, essence qui, comme le dit Platon[6], est indivisible parce qu'elle fait partie du

[1] Le mot ἡμεῖς correspond ici exactement à ce que la philosophie moderne appelle le *Moi*.— [2] *Voy.* la Note, p.327, 341.—[3] *Dieu* [l'*Un*, le *Bien*], l'*Intelligence*, et l'*Ame universelle* sont les *trois hypostases divines* admises par Plotin. *Voy. Théorie des trois hypostases divines*, p. 320; *Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines*, p. 329. — [4] C'est une expression empruntée à Aristote (*De l'Ame*, I, 2). *Voy.* l'extrait de Ficin, p. 392. — [5] *Voy.* p. LXXIII, 344-352. — [6] *Voy.* p. XCI-XCIII, et l'extrait du *Timée* cité p. 367.

monde intelligible, et divisible par rapport aux corps. En effet, elle est divisible relativement aux corps, puisqu'elle se répand dans toute l'étendue de chacun d'eux tant qu'ils vivent; mais en même temps elle est indivisible, parce qu'elle est une dans l'univers; elle paraît être présente aux corps, elle les illumine; elle en forme des êtres vivants, non en faisant un composé du corps et de sa propre essence, mais en restant identique; elle produit en chacun d'eux des *images* d'elle-même [1], comme le visage se réfléchit dans plusieurs miroirs. La première de ces images est la sensation, qui réside dans la partie commune [l'animal]; viennent ensuite toutes les autres *formes* de l'âme, formes qui dérivent successivement l'une de l'autre, jusqu'à la faculté génératrice et végétative, et en général jusqu'à la puissance qui produit et façonne autre chose que soi, ce qu'elle fait dès qu'elle *se tourne vers l'objet qu'elle façonne* [2].

IX. En concevant ainsi la nature de l'âme, elle sera étrangère au mal que l'*homme* fait et à celui qu'il souffre : car tout cela n'appartient qu'à l'animal, à cette *partie commune*, entendue comme nous l'avons expliqué. Mais si l'opinion et le raisonnement appartiennent à l'âme, comment celle-ci sera-t-elle impeccable? car l'opinion est trompeuse et nous fait commettre bien du mal. Peut-être, répondrons-nous, est-ce parce qu'alors nous sommes subjugués par la partie inférieure. Souvent, en effet, nous cédons aux appétits, à la colère, nous sommes dupes de

[1] Ces *images de l'Ame universelle* sont pour Plotin des puissances ou facultés de l'âme, savoir : la puissance sensitive, la puissance végétative, la puissance génératrice, puissance qu'il appelle aussi *la nature*, et qui, selon ses propres expressions, « donne à la chose qu'elle façonne une forme différente de sa propre forme. » *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 13-14. — [2] Cette fin de phrase, assez obscure d'ailleurs, est une allusion à la théorie de Plotin sur la manière dont l'âme produit le corps : *se tourner* équivaut ici à *incliner*, expression employée un peu plus loin, § 12, où la même idée est exprimée.

quelque image imparfaite : la *conception des choses fausses* [1], l'*imagination*, n'attend pas le jugement de la *raison discursive* (τὸ διανοητικόν). Il est encore d'autres cas où nous cédons à la partie inférieure : dans la sensation, par exemple, il nous arrive de voir des choses qui n'existent pas, parce que nous nous en fions à la sensation commune [à l'âme et au corps] avant d'avoir discerné les objets par la raison discursive. Mais dans ce cas l'intelligence a-t-elle touché l'objet même? Non, sans doute : ce n'est donc pas elle qui est coupable de l'erreur. On en pourra dire autant de *nous* selon que nous aurons ou non perçu l'objet, soit dans l'intelligence, soit en nous-mêmes (car on peut posséder une chose et ne pas l'avoir actuellement présente).

Nous avons distingué les faits qui sont communs à l'âme et au corps et ceux qui sont propres à l'âme par les caractères suivants : les premiers sont corporels et ne peuvent être produits sans les organes, tandis que les seconds n'ont pas besoin du corps pour se produire. La *pensée discursive* (διάνοια), qui apprécie les formes provenant de la sensation, qui regarde, qui sent en quelque sorte les images, est la faculté essentielle et constitutive de l'âme véritable. La *conception des choses vraies* [la *pensée discursive*] est l'*acte des pensées intuitives*. Il y a souvent une sorte de ressemblance et de communauté entre les choses extérieures et les choses intérieures; dans ce cas même, l'âme ne s'en exercera pas moins sur elle-même, n'en restera pas moins en elle-même, sans éprouver de modification passive.

Quant aux modifications et aux troubles qui peuvent naître en nous, ils proviennent d'éléments étrangers qui ont été attachés à l'âme, ainsi que des passions qu'éprouve

[1] L'expression *conception des choses fausses*, ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, est opposée à celle de *conception des choses vraies*, ἡ διάνοια ἡ ἀληθής, qu'on trouve à la fin du même paragraphe. Sur l'*imagination*, φαντασία, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 29-31.

cette *partie commune* que nous avons précédemment fait connaître[1].

X. Mais si *nous* sommes l'*âme*, il faudra donc admettre que, quand nous éprouvons les passions, l'âme les éprouve aussi ; que, quand nous agissons, l'âme agit. On peut dire que la *partie commune* est également *nôtre*, surtout tant que la philosophie n'a pas séparé l'âme du corps[2] : en effet, quand notre corps souffre, nous disons que *nous* souffrons. *Nous* désigne donc deux choses : ou l'*âme* en y joignant la *partie animale*, ou simplement la *partie supérieure* ; la *partie animale*, c'est le corps vivant. L'*homme* véritable diffère du corps : pur de toute passion, il possède les *vertus intellectuelles*, vertus qui résident dans l'âme, soit quand elle est séparée du corps, soit quand elle en est seulement séparable par la philosophie, comme elle l'est ici-bas : car, lors même qu'elle nous paraît tout à fait séparée, l'âme est toujours dans cette vie accompagnée d'une *partie inférieure*[3] qu'elle illumine[4]. Quant aux vertus qui consistent, non dans le bon usage de la raison, mais dans certaines mœurs, dans certains exercices, elles appartiennent à la *partie commune* ; c'est à elle seule aussi que les vices sont imputables, puisque c'est elle qui éprouve l'envie, la jalousie, les émotions d'une lâche pitié. Mais à qui rapporter les affections de l'amitié? Les unes à la partie commune, les autres à la partie intime de l'homme [à l'âme pure].

XI. Dans l'enfance, les facultés qui appartiennent au composé s'exercent, mais le principe supérieur nous illumine rarement d'en haut. Quand il est inactif par rapport à nous, il dirige son action vers le monde intelligible ; il commence à être actif relativement à nous lorsqu'il s'avance

[1] *Voy.* § 7. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 5. — [3] Cette partie inférieure est la puissance sensitive et végétative. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 19-23. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 3, 4, 11, 12.

jusqu'à la *partie moyenne* de notre être[1]. Mais le *principe supérieur* n'est-il pas *nôtre* aussi? Oui, sans doute, mais il faut que nous en ayons conscience : car nous n'usons pas toujours de ce que nous possédons. Or nous en usons lorsque nous dirigeons la partie moyenne de notre être soit vers le monde supérieur, soit vers le monde inférieur, quand nous amenons à l'acte ce qui jusque-là n'était qu'en puissance, ce qui n'était qu'une simple disposition.

Demandons-nous enfin ce qu'est dans les animaux le principe qui les anime. S'il est vrai, comme on le dit, que les corps d'animaux renferment des âmes humaines qui ont péché, la partie de ces âmes qui est séparable n'appartient pas en propre à ces corps; tout en les assistant, elle ne leur est pas à proprement parler *présente*[2]. En eux, la sensation est commune à l'*image de l'âme* et au corps, mais au corps en tant qu'organisé et façonné par l'image de l'âme. Pour les animaux dans le corps desquels ne se serait pas introduite une âme humaine, ils sont produits par une illumination de l'Ame universelle.

XII. Si l'âme ne peut pécher, comment se fait-il qu'elle soit punie? Cette opinion est en complet désaccord avec la croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'elle subit des punitions dans les enfers et qu'elle passe dans de nouveaux corps. Quoiqu'il semble nécessaire d'opter entre ces deux opinions, peut-être pourrait-on montrer qu'elles ne sont pas incompatibles. En effet, quand on attribue à l'âme l'infaillibilité, c'est qu'on la suppose une et simple, en identifiant l'âme et

[1] Τὸ μέσον. Cette partie moyenne ou intermédiaire, ce *milieu* est, selon Plotin, l'*imagination*, par laquelle « l'âme, établie sur les confins du monde sensible et du monde intelligible, peut se porter également vers l'un ou vers l'autre. » *Enn.* IV, liv. III, § 3. *Voy.* aussi *Enn.* I, liv. IV, § 10, et *Enn.* IV, liv. III, § 30, 31. — [2] Pour comprendre cette doctrine, qui est indiquée ici trop brièvement, *Voy.* l'*Ennéade* IV, liv. III, § 19-23, et l'*Ennéade* VI, liv. VII, § 6, 7.

l'essence de l'âme. Quand on la dit faillible, c'est qu'on la suppose complexe, et qu'on ajoute à son essence une autre espèce d'âme qui peut éprouver les passions brutales. L'âme ainsi conçue est un composé, résultant d'éléments divers : c'est ce composé qui éprouve des passions, qui commet des fautes; c'est lui aussi, et non l'âme pure, qui subit les châtiments. C'est de l'âme considérée dans cet état que Platon dit : « Nous voyons l'âme comme nous voyons Glaucus, le dieu marin[1]. » Et il ajoute : « Celui qui veut connaître la nature de l'âme elle-même doit, après l'avoir dépouillée de tout ce qui lui est étranger, considérer surtout en elle son amour pour la vérité, voir à quelles choses elle s'attache et en vertu de quelles affinités elle est ce qu'elle est. » Sa vie et ses actes sont donc autre chose que ce qui est puni, et séparer l'âme, c'est la détacher, non-seulement du corps, mais aussi de tout ce qui a été ajouté à l'âme.

La génération ajoute quelque chose à l'âme, ou plutôt elle fait naître une autre forme d'âme [la *nature animale*]. Mais comment s'opère cette génération? Nous l'avons expliqué ailleurs[2]. Quand l'âme *descend*, elle produit, au moment même où elle *incline* vers le corps, une *image* d'elle-même. Est-ce l'âme qui envoie cette image dans le corps? Nous répondrons : Si incliner vers le corps, c'est pour l'âme répandre la lumière sur ce qui est au-dessous d'elle, ce n'est pas plus pécher que ce ne le serait de produire de l'ombre. Ce qu'il faut accuser, c'est l'objet illuminé; car s'il n'existait pas, il n'y aurait rien à illuminer. Quand on dit que l'âme descend, qu'elle incline vers le corps, cela signifie qu'elle communique la vie à ce qu'elle illumine. Elle laisse évanouir son image s'il n'y a rien près

[1] *République*, liv. x, p. 611 de l'éd. de H. Étienne, p. 497 de l'éd. Bekker; tom. X, p. 273 de la trad. de M. Cousin. En se transformant en dieu marin, Glaucus s'était couvert de coquillages, de cailloux, d'herbes marines, qui le rendaient méconnaissable.— [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12-18, et liv. VIII.

d'elle pour la recevoir : elle la laisse évanouir, non parce qu'elle est séparée (car elle n'est pas à proprement parler *séparée* du corps), mais parce qu'elle n'est plus ici-bas ; or elle n'est plus ici-bas dès qu'elle est tout entière à contempler le monde intelligible.

Homère paraît admettre cette distinction en parlant d'Hercule, lorsqu'il envoie l'image de ce héros dans les enfers et qu'il le place lui-même dans le séjour des dieux[1]; c'est du moins l'idée impliquée dans cette double assertion qu'Hercule est dans les enfers et qu'il est au ciel. Le poëte distinguait donc en lui deux éléments. Voici l'explication qu'on en peut donner : Hercule avait une *vertu active*, et à cause de ses grandes qualités il a été jugé digne d'être mis au rang des dieux; mais comme il ne possédait que la vertu active et non la *vertu contemplative*, il n'a pu être admis tout entier dans le ciel; en même temps qu'il est au ciel, il y a quelque chose de lui dans les enfers.

XIII. Enfin, quel est le principe qui fait toutes ces recherches ? Est-ce *nous?* Est-ce l'*âme?* C'est *nous*, mais au moyen de l'âme. S'il en est ainsi, comment cela se fait-il ? Est-ce nous qui considérons l'âme parce que nous la possédons, ou bien est-ce l'âme qui se considère elle-même ? C'est l'âme qui se considère elle-même. Pour cela, elle n'aura nullement à se mouvoir, ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit un mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, et qui soit sa vie propre.

L'*intelligence* aussi est *nôtre*, mais en ce sens que l'âme est intelligente : la *vie intellectuelle* est pour nous une vie supérieure. L'âme jouit de cette vie soit quand elle pense les objets *intelligibles*, soit quand l'intelligence agit sur nous. L'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes, et une chose supérieure à laquelle nous nous élevons.

[1] *Odyssée*, chant XI, vers 602-5. — Pour le développement de l'idée exprimée ici par Plotin, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 27.

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS[1].

I. Puisque le mal règne ici-bas et domine inévitablement en ce monde, et puisque l'âme veut fuir le mal, il faut fuir d'ici-bas. Mais quel en est le moyen ? C'est, dit Platon, de nous rendre semblables à Dieu. Or nous y réussirons en nous formant à la justice, à la sainteté, à la sagesse, et en général à la vertu[2].

Si c'est par la vertu qu'a lieu cette assimilation, le Dieu à qui nous voulons nous rendre semblables possède-t-il lui-même la vertu ? Mais quel est ce Dieu ? Sans doute c'est celui qui semble devoir posséder la vertu au plus haut degré, c'est l'Ame du monde, avec le principe qui gouverne en elle et qui a une sagesse admirable [l'Intelligence suprême]. Habitant ce monde, c'est à ce Dieu que nous devons chercher à ressembler. Et cependant, on peut douter à la première vue que toutes les vertus puissent convenir à ce Dieu, qu'on puisse par exemple lui attribuer

[1] Pour les *Remarques générales*, Voyez, à la fin du volume, la *Note* sur ce livre.

[2] *Théétète*, p. 176 de l'éd. de H. Étienne, p. 247 de l'éd. de Bekker ; t. II, p. 132 de la trad. de M. Cousin : « Il n'est pas possible que le mal soit détruit parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien... c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. »

la modération dans les désirs ou le courage : le courage, puisqu'il n'a aucun danger à craindre, étant à l'abri de toute atteinte ; la modération, puisqu'il ne peut exister aucun objet agréable dont la présence excite ses désirs, dont l'absence excite ses regrets. Mais si Dieu aspire comme nous-mêmes aux choses intelligibles, c'est évidemment de là que nous recevons l'ordre et les vertus.

Dieu possède-t-il donc ces vertus ?

Il n'est pas convenable de lui attribuer les vertus qu'on nomme *civiles* (πολιτικαί) : la *prudence*, qui se rapporte à la partie raisonnable de notre être, le *courage*, qui se rapporte à la partie irascible, la *tempérance*, qui consiste dans l'accord et l'harmonie de la partie concupiscible et de la raison, la *justice* enfin, qui consiste dans l'accomplissement par toutes ces facultés de la fonction propre à chacune d'elles, soit pour commander, soit pour obéir[1]. Mais si ce n'est pas par les vertus civiles que nous pouvons nous rendre semblables à Dieu, n'est-ce pas par des vertus qui sont d'un ordre supérieur et qui portent le même nom ? Dans ce cas, les vertus civiles sont-elles complétement inutiles pour atteindre notre but ? Non : on ne peut pas dire qu'en les pratiquant on ne ressemble en aucune manière à Dieu : car la renommée proclame divins ceux qui les possèdent. Elles nous donnent donc quelque ressemblance avec Dieu, mais c'est par les vertus d'un ordre supérieur que nous lui devenons complétement semblables.

Il semble que de l'une ou de l'autre façon on est conduit à attribuer à Dieu des vertus, quoique ce ne soient pas des vertus civiles. Si l'on accorde que, bien que Dieu ne possède pas les vertus civiles, nous pouvons lui devenir semblables par d'autres vertus (car il peut en être autrement pour des

[1] Ces définitions sont empruntées à Platon, *République*, liv. IV, p. 434 de l'édition de H. Étienne.

vertus d'un autre ordre), rien n'empêche que, sans nous assimiler à Dieu par les vertus civiles, nous devenions, par des vertus qui cependant sont nôtres, semblables à l'être qui ne possède pas la vertu. Comment cela peut-il avoir lieu? Le voici : quand un corps est échauffé par la présence de la chaleur, est-il nécessaire que le corps d'où provient la chaleur soit échauffé lui-même par un autre? Si un corps est chaud par l'effet de la présence du feu, faut-il que le feu soit lui-même échauffé par la présence d'un autre feu? On dira peut-être d'abord : il y a de la chaleur dans le feu, mais une chaleur innée; d'où l'on doit conclure par voie d'analogie que la vertu, qui n'est qu'adventice dans l'âme, est innée dans Celui de qui l'âme la tient par imitation [dans Dieu]. A l'argument tiré du feu, on répondra peut-être encore que Dieu possède la vertu, mais une vertu d'une nature supérieure[1]. Cette réponse serait juste, si la vertu à laquelle l'âme participe était identique au principe dont elle la tient; mais il y a tout au contraire opposition complète: quand nous voyons une maison, la maison *sensible* n'est pas identique à la maison *intelligible*, quoiqu'elle lui soit semblable. En effet la maison sensible participe à l'ordre et à la proportion, tandis que l'on ne saurait attribuer à l'idée de cette maison ni ordre, ni proportion, ni symétrie. De même nous tenons de Dieu l'ordre, la proportion, l'harmonie, conditions de la vertu ici-bas, sans que l'Intelligence suprême ait besoin de posséder elle-même ni ordre, ni proportion, ni harmonie. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle possède la vertu, quoique ce soit par la vertu que nous lui

[1] Tout ce passage est assez obscur. Nous suivons l'interprétation de Ficin qui, dans sa traduction, donne la forme interrogative à toute cette phrase : Εἴ τι θερμότητος παρουσίᾳ.... θερμαίνεσθαι, quoique le texte porte la forme affirmative, et qui justifie ce changement dans son Commentaire. — Du reste, le but de l'auteur ne peut être douteux : c'est d'établir que la cause ne possède pas nécessairement les mêmes qualités que l'effet. *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 3.

devenons semblables. Voilà ce que nous avions à dire afin de montrer qu'il n'est pas nécessaire que l'Intelligence divine possède la vertu pour que nous lui devenions semblables par la vertu. Mais il faut persuader cette vérité, sans se contenter de contraindre l'esprit à l'admettre.

II. Examinons d'abord les vertus par lesquelles nous devenons semblables à Dieu, et cherchons quel genre d'identité il y a entre l'image qui dans notre âme constitue la vertu et le principe qui dans l'Intelligence suprême est l'archétype de la vertu sans être la vertu. Il y a deux espèces de ressemblance : l'une exige l'identité de nature entre les choses qui sont semblables entre elles, comme le sont celles qui procèdent d'un même principe; l'autre dérive de ce qu'une chose ressemble à une autre qui lui est antérieure et lui sert de principe. Dans ce second cas, il n'y a pas réciprocité, et le principe n'est pas semblable à ce qui lui est inférieur; ou du moins la ressemblance doit être conçue ici tout autrement : elle n'implique pas que les êtres où elle se trouve soient de même espèce, mais plutôt d'espèces différentes, puisqu'ils se ressemblent d'une autre manière.

Qu'est-ce donc que la vertu, soit en général, soit en particulier? Pour plus de clarté, considérons une espèce particulière de vertu : c'est le moyen de déterminer facilement ce qui constitue l'essence commune de toutes les vertus.

Si les vertus civiles, dont nous venons de parler, ornent réellement notre âme et la rendent meilleure, c'est parce qu'elles règlent et modèrent nos appétits, qu'elles tempèrent nos passions, qu'elles nous délivrent des fausses opinions, qu'elles nous renferment dans de justes limites, et qu'elles sont elles-mêmes déterminées par une sorte de mesure. Cette mesure, qu'elles donnent à notre âme comme une forme à une matière, ressemble à la mesure des choses intelligibles [1]; c'est comme un vestige de ce qu'il y a là-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. III, § 1.

haut de plus parfait. Ce qui n'a aucune mesure, n'étant que matière informe, ne peut aucunement ressembler à la divinité: car on s'assimile d'autant plus à l'être qui n'a pas de forme qu'on participe plus de la forme ; et on participe d'autant plus de la forme qu'on en est plus proche. C'est ainsi que notre âme, qui par sa nature en est plus proche que le corps, par cela même participe davantage de l'essence divine, et pousse assez loin la ressemblance qu'elle a avec elle pour faire croire que Dieu est tout ce qu'elle est elle-même. C'est de cette manière que les hommes qui possèdent les vertus civiles s'assimilent à Dieu.

III. Platon indiquant un autre mode d'assimilation comme le privilége d'une vertu supérieure [1], nous parlerons de cet autre mode. Par là on comprendra mieux quelle est l'essence de la vertu civile, et ce qu'est cette autre vertu d'une nature supérieure, et en quoi elle diffère de la précédente. Quand Platon dit qu'on s'assimile à Dieu en fuyant d'ici-bas, et qu'au lieu d'appeler simplement du nom de *vertus* les vertus qui ont rapport à la vie sociale, il y ajoute l'épithète de *civiles*, enfin lorsque dans un autre endroit il dit que toutes les vertus sont des procédés de *purification* [2], il distingue évidemment deux sortes de vertus, et ce n'est pas aux vertus civiles qu'il attribue le pouvoir de nous assimiler à Dieu.

A quel titre donc peut-on dire que les vertus purifient, et comment en nous purifiant nous rapprochent-elles le plus possible de la divinité? L'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle partage ses passions, ses opinions; elle ne devient meilleure et n'entre en possession de la vertu, que lorsqu'au lieu d'opiner avec le corps, elle pense par elle-même (ce qui est la vraie pensée et constitue la *prudence*), lorsqu'elle cesse de partager ses passions (ce qui est la *tempérance*), qu'elle ne craint pas d'être séparée

[1] *Théétète*, p. 176. — [2] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 69.

du corps (ce qui est le *courage*), lorsqu'enfin la raison et l'intelligence commandent et sont obéies (ce qui est la *justice*).

On peut, sans crainte de se tromper, affirmer que la disposition d'une âme ainsi réglée, d'une âme qui pense les choses intelligibles et qui reste impassible, est ce qui constitue la ressemblance avec Dieu : car ce qui est pur est divin, et telle est la nature de l'action divine que ce qui l'imite possède par cela même la sagesse. Mais Dieu a-t-il une pareille disposition? Non : c'est à l'âme seule qu'il appartient d'avoir une disposition. D'ailleurs l'âme ne pense pas les objets intelligibles de la même manière que Dieu : ce qui est en Dieu ne se trouve en nous que d'une manière toute différente ou même ne s'y trouve pas du tout. Ainsi la pensée de Dieu n'est pas identique avec la nôtre. La pensée de Dieu est un premier principe dont la nôtre dérive et diffère. Comme la parole extérieure n'est que l'image de la parole intérieure de l'âme, la parole de l'âme n'est elle-même que l'image de la parole d'un principe supérieur; et comme la parole extérieure paraît divisée quand on la compare à la parole intérieure de l'âme, celle de l'âme, qui n'est que l'interprète de la parole intelligible, est divisée par rapport à celle-ci. C'est ainsi que la vertu appartient à l'âme sans appartenir ni à l'Intelligence absolue, ni au principe supérieur à l'Intelligence.

IV. La *purification* (κάθαρσις) est-elle la même chose que la vertu telle que nous venons de la définir? Ou bien la vertu est-elle la conséquence de la purification? Dans ce cas, consiste-t-elle à se purifier actuellement ou à être déjà purifié? Voilà ce que nous avons à examiner.

Se purifier est inférieur à être déjà purifié : car la pureté est le but que l'âme a besoin d'atteindre. Être pur, c'est s'être séparé de toute chose étrangère; ce n'est pas encore posséder le bien. Si l'âme eût possédé le bien avant de perdre sa pureté, il lui suffirait de se purifier; dans ce cas

même, ce qui lui resterait après s'être purifiée, ce serait le bien, et non la purification. Que reste-t-il donc? Ce n'est pas le bien; sinon, l'âme ne serait pas tombée dans le mal. Elle a donc la forme du bien, sans être cependant capable de rester solidement attachée au bien, parce que sa nature lui permet d'incliner également au bien et au mal. Le bien de l'âme, c'est de rester unie à l'intelligence dont elle est sœur; son mal, de s'abandonner aux choses contraires. Il faut donc, après avoir purifié l'âme, l'unir à Dieu; or, pour l'unir à Dieu, il faut la *tourner vers lui*. Cette *conversion*[1] ne commence pas à s'opérer après la purification; elle en est le résultat même. La vertu de l'âme ne consiste pas alors dans sa conversion, mais dans ce qu'elle obtient par sa conversion. Or qu'obtient-elle? l'intuition de l'objet intelligible, son image produite et réalisée en elle, image semblable à celle que l'œil a des choses qu'il voit. Faut-il en conclure que l'âme ne possédait pas cette image, qu'elle n'en avait pas de réminiscence? Elle la possédait sans doute, mais inactive, latente, obscure. Pour la rendre claire, pour connaître ce qu'elle possède, l'âme a besoin de s'approcher de la source de toute clarté. Or, comme elle ne possède que les images des intelligibles sans posséder les intelligibles mêmes, il est nécessaire qu'elle compare avec eux les images qu'elle en a. Il est facile à l'âme de contempler les intelligibles, parce que l'intelligence ne lui est pas étrangère; il suffit à l'âme, pour entrer en commerce avec elle, de tourner vers elle ses regards. Sinon, l'intelligence reste étrangère à l'âme, quoiqu'elle soit présente en elle. C'est ainsi que toutes nos connaissances sont pour nous comme si elles n'existaient pas quand nous ne nous en occupons pas.

V. Jusqu'où conduit la purification? telle est la ques-

[1] Ἐπιστροφή. *Voy. Enn.* V, liv. I, § 1.

tion que nous avons à résoudre pour savoir à quel Dieu [1] l'âme peut se rendre semblable et s'identifier. La résoudre, c'est examiner jusqu'à quel point l'âme peut réprimer la colère, les appétits et les passions de toute espèce, triompher de la douleur et des autres sentiments semblables, enfin *se séparer du corps*. Elle se sépare du corps lorsque, abandonnant les divers lieux où elle s'était en quelque sorte répandue, elle se retire en elle-même, lorsqu'elle devient entièrement étrangère aux passions, qu'elle ne permet au corps que les plaisirs nécessaires ou propres à le guérir de ses douleurs, à le délasser de ses fatigues, à l'empêcher d'être importun; lorsqu'elle devient insensible aux souffrances, ou que, si cela n'est pas en son pouvoir, elle les supporte patiemment et les diminue en ne consentant pas à les partager; lorsqu'elle apaise la colère autant que possible, et même, si elle le peut, la supprime entièrement, ou que du moins, si cela ne se peut pas, elle n'y participe en rien, laissant à la nature animale l'emportement irréfléchi, et encore réduisant et affaiblissant le plus possible les mouvements irréfléchis; lorsqu'elle est absolument inaccessible à la crainte, n'ayant plus rien à redouter; lorsqu'elle comprime tout brusque mouvement, à moins que ce ne soit un avertissement de la nature à l'approche d'un danger. L'âme purifiée ne devra évidemment désirer rien de honteux : dans le boire et le manger, elle ne recherchera que la satisfaction d'un besoin, tout en y restant étrangère; elle ne recherchera pas davantage les plaisirs de l'amour, ou, si elle les désire, elle n'ira pas au delà de ce qu'exige la nature, résistant à tout emportement irréfléchi, ou même ne dépassant pas les élans involon-

[1] Ce qui motive cette question de Plotin, c'est qu'il distingue en Dieu trois hypostases : le Bien, l'Intelligence, l'Ame universelle. Dans ce livre il examine principalement la ressemblance que l'âme humaine peut avoir avec l'Intelligence divine.

taires de l'imagination[1]. En un mot, l'âme sera pure de toutes ces passions et voudra même purifier la partie irrationnelle de notre être de manière à la préserver des émotions, ou du moins à diminuer le nombre et l'intensité de ces émotions et à les apaiser promptement par sa présence. C'est ainsi qu'un homme placé auprès d'un sage profite de ce voisinage, soit en lui devenant semblable, soit en craignant de rien faire que ce sage puisse désapprouver. Cette influence de la raison s'exercera sans lutte et sans contrainte : il suffit en effet qu'elle soit présente ; le principe inférieur la respectera au point de se fâcher contre lui-même et de se reprocher sa propre faiblesse, s'il éprouve quelque agitation qui puisse troubler le repos de son maître.

VI. L'homme parvenu à l'état que nous venons de décrire ne commet plus de fautes pareilles : il en est corrigé. Mais le but auquel il aspire, ce n'est point de ne pas faillir, c'est d'être dieu. S'il laisse encore se produire en lui quelqu'un des mouvements irréfléchis dont nous avons parlé, il sera à la fois dieu et démon[2]; il sera un être double, ou plutôt il aura en lui un principe d'une autre nature[3], dont la vertu différera également de la sienne. Si, au contraire, il n'est plus troublé par aucun de ces mouvements, il sera uniquement dieu ; il sera un de ces dieux qui forment le cortége du Premier[4]. C'est un dieu de cette nature qui est venu d'en haut habiter en nous. Redevenir ce qu'il était originairement, c'est vivre dans ce monde supérieur. Celui qui s'est élevé jusque-là habite avec l'intelligence pure et s'y assimile autant que possible. Aussi n'éprouve-t-il plus aucune de ces émotions, ne fait-il aucune

[1] Tout ce passage se trouve reproduit presque littéralement et éclairci par Porphyre dans ses Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, § 34. — [2] Sur la différence des dieux et des démons, *Voy.* Plotin, *Enn.* III, liv. IV, et Proclus, *Comment. sur l'Alcib.*, p. 31, 67, 90, 123. — [3] L'Intelligence. — [4] Allusion à un passage de Platon, *Phèdre*, p. 246.

de ces actions que désapprouverait le principe supérieur, qui désormais est son seul maître.

Que devient chaque vertu pour un tel être? Pour lui, la *sagesse* consiste à contempler les essences que l'intelligence possède, essences avec lesquelles l'intelligence est en quelque sorte en contact. Il y a deux espèces de sagesse, dont l'une est propre à l'intelligence, l'autre à l'âme : c'est dans la dernière seule qu'il y a vertu. Qu'y a-t-il donc dans l'intelligence? L'acte [de la pensée] et l'essence. L'image de cette essence, qu'on voit ici-bas dans un être d'une autre nature, c'est la vertu qui en émane. Il n'y a en effet dans l'intelligence ni la justice absolue, ni aucune des vertus proprement dites; il n'y en a que le type. Ce qui en dérive dans l'âme est la vertu : car la vertu est l'attribut d'un être particulier. L'intelligible, au contraire, n'appartient qu'à lui-même, n'est l'attribut d'aucun être particulier.

Si la *justice* consiste à remplir sa fonction propre, implique-t-elle toujours multiplicité? Assurément, si elle est dans un principe qui a plusieurs parties [l'âme humaine, dans laquelle on distingue plusieurs facultés]; mais son essence est dans l'accomplissement de la fonction propre à chaque être, lors même qu'elle se trouve dans un principe qui est un [l'Intelligence]. La justice absolue et véritable consiste dans l'action que dirige sur lui-même le principe qui est un, dans lequel on ne peut distinguer de parties.

A ce degré supérieur, la *justice* consiste à diriger l'action de l'âme vers l'intelligence; la *tempérance* est la conversion intime de l'âme vers l'intelligence; le *courage* est l'impassibilité, par laquelle l'âme devient semblable à ce qu'elle contemple, puisque l'intelligence est impassible par sa nature. Or cette impassibilité, l'âme la tient de la vertu qui l'empêche de partager les passions du principe inférieur auquel elle est associée.

VII. Les vertus ont dans l'âme le même enchaînement qu'ont entre eux dans l'intelligence les types supérieurs à la

vertu. Pour l'intelligence, la pensée est ce qui constitue la *sagesse* et la *prudence;* la conversion vers soi-même est la *tempérance;* l'accomplissement de sa fonction propre est la *justice;* ce qui est l'analogue du *courage*, c'est la persévérance de l'intelligence à rester en soi-même, à se maintenir pure et séparée de la matière. Donc contempler l'intelligence constituera pour l'âme la sagesse, la prudence, qui sont alors des vertus et non plus des types. Car l'âme n'est pas comme l'intelligence identique aux essences qu'elle pense. Les autres vertus de l'âme correspondront de la même manière aux types supérieurs. Nous en dirons autant de la purification. Puisque toute vertu est purification, la vertu exige qu'on se soit purifié; sans cela, elle ne serait point parfaite.

Quiconque possède les vertus de l'ordre supérieur possède nécessairement en puissance les vertus inférieures. Mais celui qui possède les inférieures ne possède pas nécessairement les supérieures. Tels sont les principaux caractères de la vie de l'homme vertueux.

Il nous resterait à considérer s'il possède en acte ou d'une autre façon les vertus, soit supérieures, soit inférieures. Pour le savoir, il faudrait examiner séparément chacune d'elles, la prudence, par exemple[1]. Comment cette vertu subsiste-t-elle si elle emprunte d'ailleurs ses principes, si elle n'est pas en acte? Qu'arrivera-t-il si une vertu s'avance naturellement jusqu'à un certain degré, et une autre vertu jusqu'à un autre degré? Que dire de la tempérance qui modère certaines choses et en supprime certaines autres? On peut élever les mêmes questions au sujet des autres vertus, en consultant la prudence, qui jugera à quel degré les vertus sont parvenues[2].

[1] Dans ce passage, que nous traduisons aussi littéralement que possible, l'auteur pose une série de questions qui paraissent avoir peu de lien entre elles et dont il ne donne pas ici la solution. — [2] Sur le rôle que Plotin assigne à la prudence vis-à-vis des autres vertus, *Voy*. le livre suivant, § 6.

Peut-être aussi, en certaines circonstances, l'homme vertueux se servira-t-il dans ses actions de quelques-unes des vertus inférieures [des vertus civiles]; mais [alors même], s'élevant à des vertus d'un ordre supérieur, il se créera d'après elles d'autres règles. Par exemple, il ne fera pas consister la tempérance seulement à être modéré, mais il cherchera à se séparer de plus en plus de la matière; il ne se contentera pas de mener la vie de l'homme de bien, telle que l'exige la vertu civile: il aspirera plus haut encore, il aspirera à la vie des dieux. C'est à eux, et non pas seulement aux hommes de bien, qu'il faut devenir semblable. Chercher seulement à devenir semblable aux hommes de bien, ce serait faire une image en se bornant à la rendre semblable à une autre image qui aurait été faite d'après le même modèle. L'assimilation que nous prescrivons ici consiste à prendre pour modèle un être supérieur.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA DIALECTIQUE OU DES MOYENS D'ÉLEVER L'AME AU MONDE INTELLIGIBLE[1].

I. Quelle méthode, quel art, quelle étude nous conduira au but qu'il faut atteindre, et qui n'est autre que le Bien, le Premier Principe, Dieu, comme nous l'avons solidement prouvé ailleurs[2], par une démonstration qui peut servir elle-même à élever l'âme au monde supérieur?

Que doit être celui qu'il s'agit d'élever à ce monde? Il doit tout savoir, ou du moins être le plus savant possible, comme le veut Platon[3]. Il doit, dans la première génération, être descendu ici-bas pour former un philosophe, un musicien, un amant. Car ce sont là les hommes que leur nature rend les plus propres à être élevés au monde intelligible. Mais comment les y élever? Suffit-il d'une seule et même méthode pour tous? N'est-il pas besoin pour chacun

[1] La Dialectique, telle que l'entend ici Plotin, est à la fois une méthode logique et une science : comme science, elle paraît se confondre avec ce que nous appelons *Métaphysique*, et plus particulièrement avec notre *Ontologie* (*Voy.* ci-après le § 4). C'est le sens que Platon donne lui-même au mot Dialectique en plusieurs endroits de ses écrits, notamment dans la *République*, liv. VII, § 12 et 13, p. 533 de l'édit. de H. Étienne.

Pour les autres *Remarques générales*, *Voyez*, à la fin du volume, la *Note* sur ce livre.

[2] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 1. — [3] *Voy.* le *Phèdre, passim*, notamment p. 266 de l'édit. de H. Étienne.

d'eux d'une méthode particulière? Oui, sans doute. Il y a deux méthodes à suivre : l'une pour ceux qui s'élèvent d'ici-bas au monde intelligible, l'autre pour ceux qui y sont déjà parvenus. C'est par la première de ces deux méthodes que l'on débute; vient ensuite celle des hommes qui sont déjà parvenus dans le monde intelligible et qui y ont pour ainsi dire pris pied. Il faut que ceux-ci avancent sans cesse jusqu'à ce qu'ils soient arrivés au sommet : car on ne doit s'arrêter que quand on a atteint le terme suprême.

Mais laissons en ce moment la seconde de ces deux marches[1], pour nous occuper de la première, et essayons de dire comment peut s'opérer le retour de l'âme au monde intelligible.

Trois espèces d'hommes s'offrent à notre examen : le Philosophe, le Musicien, l'Amant. Il nous faut les bien distinguer entre eux, en commençant par déterminer la nature et le caractère du Musicien.

Le Musicien se laisse facilement toucher par le beau et est plein d'admiration pour lui; mais il n'est pas capable d'arriver par lui seul à l'intuition du beau : il faut que des impressions extérieures viennent le stimuler. De même que l'être craintif est réveillé par le moindre bruit, le musicien est sensible à la beauté de la voix et des accords; il évite tout ce qui lui semble contraire aux lois de l'harmonie et de l'unité et recherche le nombre et la mélodie dans les rhythmes et les chants. Il faudra donc qu'après ces intonations, ces rhythmes et ces airs purement sensibles, il en vienne à séparer dans ces choses la forme de la matière et à considérer la beauté qui se trouve dans leurs proportions et leurs rapports; il faudra lui enseigner que ce qui dans ces choses excite son admiration, c'est l'harmonie intelligible, la beauté qu'elle enferme, en un mot le beau absolu, et non telle ou telle beauté. Il faudra enfin emprunter à la philosophie des

[1] Il revient sur ce sujet dans l'*Ennéade* V, liv. I, § 1.

arguments qui le conduisent à reconnaître des vérités qu'il ignorait tout en les possédant instinctivement. Quels sont ces arguments, c'est ce que nous dirons plus tard[1].

II. L'Amant, au rang duquel le musicien peut s'élever, soit pour rester à ce rang, soit pour monter plus haut encore, l'amant a quelque réminiscence du beau; mais comme il en est séparé ici-bas, il est incapable de bien savoir ce que c'est. Charmé des beaux objets qui s'offrent à sa vue, il s'extasie devant eux. Il faut donc lui apprendre à ne pas se contenter d'admirer ainsi un seul corps, mais à embrasser par la raison tous les corps où se rencontre la beauté, lui montrer ce qu'il y a d'identique dans tous, lui dire que c'est quelque chose d'étranger aux corps, qui vient d'ailleurs, et qui même se trouve à un plus haut degré dans des objets d'une autre nature, en citant pour exemples de nobles occupations, de belles lois; on lui montrera que le beau se retrouve encore dans les arts, les sciences, les vertus, tous moyens de familiariser l'amant avec le goût des choses incorporelles. On lui fera voir ensuite que le beau est un et on lui montrera ce qui dans chaque chose constitue la beauté. Des vertus, on l'élèvera à l'Intelligence, à l'Être; arrivé là, il n'a plus qu'à marcher vers le but suprême.

III. Quant au Philosophe, il est naturellement disposé à s'élever au monde intelligible. Il s'y élance porté par des ailes légères, sans avoir besoin, comme les précédents, d'apprendre à se dégager des objets sensibles. Il peut seulement être incertain sur la route à suivre et avoir besoin d'un guide. Il faut donc lui montrer la route; il faut aider à se détacher entièrement des choses sensibles cet homme qui déjà le désire de lui-même, et qui depuis longtemps en est détaché par sa nature. Pour cela, on l'appliquera aux ma-

[1] *Voy*. ci-après les § 4, 5 et 6, ainsi que le livre *Du Beau* (livre VI de cette *Ennéade*).

thématiques afin de l'accoutumer à penser aux choses incorporelles, à croire à leur existence. Avide d'instruction, il les apprendra facilement. Comme il est déjà vertueux par sa nature, on n'aura qu'à l'élever à la perfection de la vertu. Après les mathématiques, on lui enseignera la *Dialectique* et on en fera un dialecticien parfait.

IV. Qu'est-ce donc que cette Dialectique, dont il faut ajouter la connaissance à ce qui précède? C'est une science qui nous rend capables de raisonner de chaque chose, de dire ce qu'elle est, en quoi elle diffère des autres, en quoi elle leur ressemble, où elle est, si elle est une essence; de déterminer combien il y a d'êtres véritables, quels sont les objets où se trouve le non-être au lieu de l'être véritable. Cette science traite aussi du bien et du mal, de tout ce qui est subordonné au bien et à son contraire, de la nature de ce qui est éternel et de ce qui ne l'est pas. Elle parle de toutes choses scientifiquement et non suivant la simple opinion. Au lieu d'errer dans le monde sensible, elle s'établit dans le monde intelligible; elle concentre sur ce monde toute son attention, et, après avoir éloigné notre âme du mensonge, elle la nourrit dans le champ de la vérité[1]. Elle emploie alors la méthode platonicienne de division pour discerner les *idées*, définir chaque objet, s'élever aux premiers *genres des êtres*[2]; puis, enchaînant par la pensée tout ce qui en dérive, elle poursuit ses déductions jusqu'à ce qu'elle ait parcouru le domaine de l'intelligible tout entier; enfin, par une marche rétrograde, elle remonte au principe même d'où elle était d'abord partie[3]. Se reposant alors, parce que ce n'est que dans le monde intelligible qu'elle peut trouver le repos, n'ayant plus à s'occuper d'une multitude d'objets, parce qu'elle est

[1] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 248. — [2] *Voy.* Platon, *Politique*, p. 262. *Voy.* aussi l'*Enn.* VI, liv. I, II, III. — [3] *Voy.* une application de cette méthode dans l'*Enn.* V, liv. I.

arrivée à l'unité, elle considère cette étude qu'on nomme *Logique*, et qui traite des propositions et des arguments, comme un art subordonné [à la Dialectique] autant que l'écriture l'est à la pensée ; elle y reconnaît quelques principes comme nécessaires et comme constituant des exercices préparatoires; mais, soumettant à sa critique ces principes mêmes comme toute autre chose, elle déclare les uns utiles, les autres superflus et propres seulement à la méthode qui s'occupe de cette sorte de recherches.

V. Mais d'où cette science tire-t-elle ses propres principes? L'intelligence fournit à l'âme les principes clairs que celle-ci est capable de recevoir. Une fois en possession de ces principes, la dialectique en ordonne les conséquences; elle compose, elle divise, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à une parfaite intelligence des choses : car, dit Platon, elle est l'application la plus pure de l'intelligence et de la sagesse[1]. S'il en est ainsi, si la dialectique est le plus noble exercice de nos facultés, il faut qu'elle s'occupe de l'être et des objets les plus élevés. Car la sagesse étudie l'être; et l'intelligence, ce qui est encore au-dessus de l'être [l'Un, le Bien]. Mais, nous dira-t-on, qu'est-ce donc que la Philosophie? N'est-ce pas aussi ce qu'il y a de plus éminent? Oui, sans doute. La philosophie se confond-elle donc avec la dialectique? Non, répondrons-nous : la dialectique est la partie la plus élevée de la philosophie. Il ne faut pas croire qu'elle ne soit qu'un *instrument* pour la philosophie, ni qu'elle ne s'occupe que de pures spéculations et de *règles* abstraites[2]. Elle étudie les choses elles-mêmes, et a pour matière les êtres [réels]. Elle y arrive en suivant une mé-

[1] Plotin fait sans doute allusion à ce passage du *Sophiste* de Platon, p. 253 : Τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις πλὴν τὸ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. *Voy*. aussi sur la Dialectique, telle que la concevait Platon, les passages cités dans la première note de ce livre. — [2] Le mot *Instrument*, Ὀργάνον, rappelle la logique d'Aristote; celui de *Règles*, Κανόνες, rappelle celle d'Épicure.

thode qui lui donne la réalité en même temps que l'idée. Quant à l'erreur et au sophisme, elle ne s'en occupe qu'accidentellement; elle les juge comme choses étrangères à son domaine, produites par un principe qui lui est étranger. Lorsqu'on avance quelque chose de contraire à la règle du vrai, elle reconnaît l'erreur à la lumière des vérités qu'elle porte en elle. Pour les propositions, elle n'en fait pas l'objet de son étude : ce ne sont pour elle que des assemblages de lettres; cependant, sachant le vrai, elle sait aussi ce qu'on appelle proposition, et, en général, elle connaît les opérations de l'âme : elle sait ce que c'est qu'affirmer, nier, ce que c'est que faire des assertions contradictoires ou contraires; elle sait enfin si on avance des choses différentes ou identiques, saisissant le vrai par une intuition instantanée comme l'est celle des sens; mais elle laisse à une autre étude qui se plaît dans ces détails le soin d'en parler avec exactitude.

VI. La dialectique n'est donc qu'une partie de la philosophie, mais elle en est la partie la plus éminente. En effet, la philosophie a d'autres branches. D'abord, elle étudie la nature [Physique] [1], et pour cela elle emprunte le secours de la dialectique comme les autres arts celui de l'arithmétique, quoique la philosophie doive bien plus à la dialectique. Ensuite, la philosophie traite des mœurs : ici encore, c'est la dialectique qui pose les principes; la Morale n'a plus qu'à en faire naître les bonnes habitudes et à conseiller les exercices qui les engendrent. Il en est de même des vertus rationnelles [2] : c'est à la dialectique qu'elles doivent les principes qui semblent leur appartenir en propre; car le plus souvent elles s'occupent des choses matérielles [parce

[1] Plotin suit ici la division platonicienne de la philosophie en trois parties, Physique, Morale, Dialectique. — [2] Αἱ λογικαὶ ἕξεις. L'expression de Plotin semble faire allusion à la distinction établie par Aristote entre les *vertus morales* et les *vertus de l'entendement*. Voy. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 457.

qu'elles modèrent les passions]. Les autres vertus[1] impliquent aussi l'application de la raison aux passions et aux actions qui sont propres à chacune d'elles; seulement la prudence y applique la raison d'une manière supérieure: elle s'occupe plus de l'universel; elle considère si les vertus s'enchaînent les unes aux autres, s'il faut faire présentement une action, ou la différer, ou en choisir une autre[2]. Or, c'est la dialectique, c'est la science qu'elle donne, la *sagesse*, qui fournit à la prudence, sous une forme générale et immatérielle, tous les principes dont celle-ci a besoin.

Ne pourrait-on sans la dialectique, sans la sagesse, posséder même les connaissances inférieures? Elles seraient du moins imparfaites et mutilées. D'un autre côté, bien que le dialecticien, le vrai sage n'ait plus besoin de ces choses inférieures, il ne serait jamais devenu tel sans elles; elles doivent précéder, et elles s'augmentent avec le progrès qu'on fait dans la dialectique. Il en est de même pour les vertus: on peut posséder d'abord les vertus naturelles, puis s'élever, avec le secours de la sagesse, aux vertus parfaites. La sagesse ne vient donc qu'après les vertus naturelles; alors elle perfectionne les mœurs; ou plutôt, lorsque les vertus naturelles existent déjà, elles s'accroissent et se perfectionnent avec elle. Du reste, celle de ces deux choses qui précède donne à l'autre son complément. En général, avec les vertus naturelles, on n'a qu'une vue [une science] imparfaite et des mœurs également imparfaites, et ce qu'il y a de plus important pour les perfectionner, c'est la connaissance philosophique des principes d'où elles dépendent.

[1] *Voy. Ennéade* I, liv. II, § 3-6. — [2] *Voy. ibid.*, § 7. Plotin paraît avoir emprunté à Aristote ce qu'il dit ici de la prudence. *Voy. Morale*, liv. I, 34, 35; *Éth. à Nicom.*, liv. VI, 8, 11.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BONHEUR[1].

I. Si *bien vivre* (τὸ εὖ ζῆν) et *être heureux* (τὸ εὐδαιμονεῖν) nous semblent choses identiques, devons-nous pour cela accorder aux animaux le privilége d'arriver au bonheur? S'il leur est donné de suivre sans obstacle dans leur vie le cours de la nature, qu'est-ce qui empêche de dire qu'ils peuvent bien vivre? Car, si bien vivre consiste soit à posséder le *bien-être*, soit à *accomplir sa fin propre*[2], dans l'une et l'autre hypothèse les animaux sont capables d'y arriver : ils peuvent en effet posséder le *bien-être* et *accomplir leur fin naturelle*. Dans ce cas, les oiseaux chanteurs, par exemple, s'ils possèdent le bien-être et qu'ils chantent conformément à leur nature, mènent une vie désirable pour eux. Si nous supposons enfin que le bonheur est d'*atteindre le but suprême auquel aspire la nature*, nous devons encore dans ce cas admettre que les animaux ont part au bonheur quand ils atteignent ce but suprême : alors la nature n'excite plus en eux de désirs, parce que

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voyez* la *Note* sur ce livre à la fin du volume. — [2] Plotin discute ici à la fois les doctrines des Péripatéticiens, des Épicuriens et des Stoïciens. Les expressions dont il se sert : εὖ ζῆν, εὐζωΐα, εὐπαθεία, ἔργον οἰκεῖον τελειουμένον, sont celles mêmes qui étaient propres à chacune de ces écoles. Son début rappelle particulièrement ce passage de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (1, 8, 4) : συνᾴδει τῷ λογῷ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωΐα τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.

toute leur carrière est parcourue et que leur vie est remplie du commencement à la fin.

On verra peut-être avec peine accorder le bonheur aux êtres vivants autres que l'homme, et l'on objectera sans doute qu'on est ainsi conduit à l'accorder aux êtres les plus vils, aux plantes mêmes : car elles vivent aussi, et leur vie a aussi une fin, qu'elles aspirent à atteindre par leur développement. Mais, d'abord, il semblerait peu raisonnable [1] de dire que les êtres vivants autres que l'homme ne peuvent posséder le bonheur par cette seule raison qu'ils nous paraissent des êtres vils; et d'ailleurs, on peut fort bien refuser aux plantes ce qu'on accorde aux autres êtres vivants, en donnant pour motif à cette exclusion que les plantes ne sont pas douées de sentiment. Il y aura peut-être des hommes qui accorderont aux plantes le bonheur, en se fondant sur ce qu'on leur accorde la vie : car du moment qu'un être vit, il peut vivre bien ou mal; c'est ainsi qu'il arrivera aux plantes de posséder ou de ne pas posséder le bien-être, de porter ou de ne pas porter de fruits. Si la *volupté* est la fin de l'homme [2], si *bien vivre* consiste à en jouir, il serait absurde de prétendre que les êtres vivants autres que l'homme ne sauraient bien vivre. Il en est de même si l'on réduit le bonheur à l'*ataraxie* [c'est-à-dire à un état de tranquillité imperturbable] [3], ou si on le fait consister à *vivre conformément à la nature* [4].

II. Ceux qui refusent aux végétaux le privilége de bien vivre, parce qu'ils ne sentent pas, ne sont pas pour cela obligés de l'accorder à tous les animaux. S'ils font consister

[1] Les Mss. portent, les uns δόξει, les autres οὐ δόξει. Creuzer préfère οὐ δόξει ; Taylor, dans sa traduction, supprime la négation. Il ne nous a pas non plus paru nécessaire de l'introduire. — [2] C'était, on le sait, la doctrine d'Aristippe, etc. — [3] C'était le bien suprême selon Épicure. *Voy.* Diogène Laerce, liv. x, p. 128, 131, 136; et Cicéron, *De Finibus*, liv. I, § 14, 46. — [4] C'était la formule des Stoïciens. *Voy.* Cicéron, *De Finibus*, liv. IV, § 11, 26 : « *Naturæ congruenter vivere.* »

le sentiment dans la connaissance de l'affection éprouvée, il faut que cette affection soit déjà un *bien* avant que la connaissance en ait lieu : il faut, par exemple, que l'être soit dans un état conforme à la nature, lors même qu'il l'ignore, qu'il remplisse sa fonction propre, lors même qu'il ne le sait pas, qu'il possède la volupté avant de la percevoir. Ainsi, comme, en possédant cette volupté, l'être possède déjà le bien, il possède par là même le bien-être. Pourquoi donc y joindre le sentiment? à moins qu'au lieu de faire consister le bien dans une affection, dans un état de l'âme, on ne le place plutôt dans le sentiment et dans la connaissance [de cette affection, de cet état].

On ramène ainsi le bien à n'être que le sentiment, l'acte de la vie sensitive, et, dans ce cas, pour le posséder, il suffit de percevoir, quel que soit l'objet de notre perception. Dira-t-on que le bien résulte de la réunion de ces deux choses, de l'état de l'âme et de la connaissance qu'elle en a : s'il consiste dans le sentiment de tel ou tel état, nous demanderons comment des éléments qui par eux-mêmes sont indifférents peuvent par leur réunion constituer le bien. Veut-on que le bien soit tel ou tel état, que bien vivre consiste à posséder telle ou telle disposition et à connaître qu'on jouit de la présence du bien, voici la question que nous poserons alors : suffit-il pour bien vivre que l'être sache qu'il possède cet état, ou bien faut-il qu'il sache non-seulement que cet état est agréable, mais encore que c'est le bien? S'il faut connaître que c'est le bien, ce n'est plus la fonction du sentiment, mais d'une faculté supérieure aux sens : ainsi, pour bien vivre, il ne suffira plus de posséder la volupté, il faudra encore savoir que la volupté est le bien; la cause du bonheur ne sera donc pas la présence de la volupté même, mais le pouvoir de juger que la volupté est un bien. Or, ce qui juge est supérieur à l'affection : c'est la raison ou l'intelligence, tandis que la volupté n'est qu'une affection, et ce qui est irraisonnable ne

saurait être supérieur à la raison. Comment donc la raison s'oublierait-elle elle-même pour reconnaître comme supérieur ce qui est placé dans un genre opposé à elle? Ces hommes qui n'accordent pas[1] aux plantes le bonheur, qui le font consister dans telle ou telle espèce de sentiment, nous semblent à leur insu rechercher un bonheur d'une nature supérieure et le regarder comme ce *meilleur* (τὸ ἄμεινον) qu'on ne trouve que dans une vie plus complète.

Quant à ceux qui placent le bonheur dans la vie raisonnable, au lieu de le faire consister seulement dans la vie, fût-elle unie au sentiment, ils peuvent avoir une opinion juste; cependant il est nécessaire de leur demander pourquoi ils regardent le bonheur comme le privilége de l'animal raisonnable. Ajoutez-vous à l'idée d'animal la qualité de raisonnable parce que la raison est plus sagace, plus habile à découvrir et à nous procurer les objets qui sont nécessaires pour satisfaire les premiers besoins de la nature? Estimeriez-vous autant la raison si elle ne savait ni découvrir ni nous procurer ces objets? Si vous n'attachez du prix à la raison qu'à cause des objets qu'elle nous fait obtenir, le bonheur peut fort bien appartenir aux êtres mêmes qui ne sont pas raisonnables, s'ils sont capables de se procurer sans la raison les choses nécessaires à la satisfaction des premiers besoins de leur nature. Dans ce cas, la raison ne sera qu'un instrument; elle ne méritera pas d'être recherchée pour elle-même, et nous ne devrons plus attacher aucun prix à sa perfection, dans laquelle cependant nous faisons consister la vertu. Reconnaissez-vous que la raison ne doit pas son prix à la faculté qu'elle a de nous procurer les objets nécessaires à la satisfaction des premiers besoins de la nature, mais qu'elle mérite d'être recherchée pour elle-même? Il vous reste à

[1] Nous lisons avec Creuzer · οὐ διδόασιν. Ficin, dans sa traduction, a omis la négation, qui cependant semble nécessaire au sens de la phrase.

définir sa fonction, sa nature, à dire comment elle devient parfaite. Car ce n'est pas à la contemplation des objets sensibles qu'il faut l'attacher pour la perfectionner, c'est dans une autre fonction que consistent sa perfection et son essence. Elle n'est pas au nombre des premiers besoins de la nature, ni des objets qui sont nécessaires à la satisfaction de ces besoins; elle n'appartient en aucune façon à leur espèce, elle leur est fort supérieure. Sinon, en quoi ces philosophes auxquels nous nous adressons pourraient-ils faire consister son prix? Jusqu'à ce qu'ils trouvent une nature supérieure à celle des choses auxquelles ils s'arrêtent maintenant, il faut les laisser demeurer où il leur convient, ignorant ce que c'est réellement que bien vivre, comment et à quels êtres il est donné d'y parvenir.

III. Pour nous, reprenons la question à son principe et disons en quoi le bonheur nous semble consister.

Si nous l'attribuons à un être vivant, nous ne faisons pas pour cela *vie* synonyme de *bonheur* : sinon, nous admettrions que tous les êtres vivants peuvent y arriver, et nous regarderions comme en jouissant réellement tous ceux qui auraient cette unité et cette identité que tous les êtres vivants sont naturellement capables de posséder. Enfin, nous ne saurions accorder ce privilége à l'être raisonnable et le refuser à la brute : car l'un et l'autre possèdent également la vie; ils devraient donc être capables d'arriver au bonheur, puisque, dans cette hypothèse, le bonheur ne serait qu'une espèce de vie. Par conséquent les philosophes qui le font consister dans la vie rationnelle, et non dans la vie commune à tous les êtres, ne s'aperçoivent pas qu'ils supposent implicitement que le *bonheur* est quelque chose de différent de la *vie*. Ils se voient alors obligés à dire que c'est dans une pure qualité, dans la faculté rationnelle, que réside le bonheur. Mais le sujet [auquel ils devraient rapporter le bonheur], c'est la vie rationnelle, puisque c'est au tout seulement [à la vie jointe à la raison] que le

bonheur peut appartenir. Ils font donc de cette vie une espèce de la vie : non qu'on ait le droit de regarder ces deux sortes de vie [la vie en général et la vie rationnelle] comme étant placées sur le même rang, ainsi que le seraient les deux membres d'une division, mais on peut établir entre elles un autre genre de distinction, comme quand nous disons qu'une chose est antérieure, une autre postérieure. Puisque la *vie* peut s'entendre en plusieurs sens, qu'elle a des degrés divers, que par homonymie elle s'affirme en un sens du végétal, en un autre de la brute, que ses différences consistent en ce qu'elle est plus ou moins complète, l'analogie exige qu'il en soit de même de *bien vivre*. Si un être est par sa vie l'image de la vie d'un autre être, il sera aussi par son bonheur l'image du bonheur de cet être. Si le bonheur est le privilége de la vie complète, l'être qui possède une vie complète possédera seul aussi le bonheur : car il possède ce qu'il y a de meilleur, puisque, dans l'ordre des existences, ce qu'il y a de meilleur, c'est de posséder l'essence et la perfection de la vie. Par conséquent, le bien n'est pas une chose adventice ; nul sujet ne peut le devoir à une qualité qui lui viendrait d'ailleurs. Qu'ajouterait-on en effet à la vie complète pour la rendre excellente ?

Si quelqu'un demande quelle est la nature du bien, nous répondrons (car nous avons à en déterminer l'essence et non la cause) : la *vie parfaite, véritable et réelle* consiste dans l'*intelligence*. Les autres espèces de vie sont imparfaites ; elles n'offrent que l'image de la vie ; elles ne sont pas la vie dans sa plénitude et dans sa pureté ; elles ne sont pas la vie plutôt que son contraire, comme nous l'avons souvent dit. En un mot, puisque tous les êtres vivants dérivent d'un même principe, et que cependant ils ne possèdent pas un égal degré de vie, ce principe doit nécessairement être la *vie première* et la *perfection* (τὴν πρώτην ζώην καὶ τὴν τελειότητα).

IV. Si l'homme est capable de posséder la vie parfaite, il est heureux dès qu'il la possède; s'il en était autrement, si aux dieux seuls appartenait la vie parfaite, à eux seuls aussi appartiendrait le bonheur. Mais puisque nous attribuons le bonheur aux hommes, nous avons à montrer en quoi consiste cette vie qui le procure. Or, je le répète : l'homme a la vie parfaite quand il possède, outre la vie sensitive, la raison et la véritable intelligence; cela est évident d'après les démonstrations que nous en avons données. Mais l'homme est-il par lui-même étranger à la vie parfaite et la possède-t-il comme une chose étrangère [à son essence]? Non, il n'y a pas d'homme qui ne possède soit en acte, soit en puissance, ce que nous appelons le bonheur. Mais regarderons-nous le bonheur comme une partie de l'homme et dirons-nous qu'il est en lui la forme parfaite de la vie? ou ne penserons-nous pas plutôt que celui qui est étranger à la vie parfaite ne possède qu'une partie du bonheur puisqu'il ne le possède qu'en puissance, mais que celui-là seul est vraiment heureux qui possède en acte la vie parfaite et qui en est arrivé à s'identifier avec elle? Toutes les autres choses ne font plus que l'envelopper[1] et ne sauraient être regardées comme parties de lui-même, puisqu'elles l'enveloppent malgré lui. Elles lui appartiendraient comme parties de lui-même si elles lui étaient jointes par l'effet de sa volonté. Qu'est-ce que le bien pour l'homme qui se trouve dans cet état? Il est son bien à lui-même par la vie parfaite qu'il possède. Le principe [le Bien en soi] qui est supérieur [à la vie parfaite] est la cause du bien qui est en lui : car autre chose est le Bien en soi et le bien dans l'homme.

Ce qui prouve que l'homme parvenu à la vie parfaite possède le bonheur, c'est que dans cet état il ne désire plus rien. Que pourrait-il désirer? Il ne saurait désirer rien d'in-

[1] Περικεῖσθαι, expression des Stoïciens.

férieur : il est uni à ce qu'il y a de meilleur; il a donc la plénitude de la vie. S'il est vertueux, il est pleinement heureux, il possède pleinement le bien : car il n'est pas de bien qu'il ne possède. Ce qu'il cherche, il le cherche par nécessité, moins pour lui que pour quelqu'une des choses qui lui appartiennent : il le cherche pour le corps qui lui est uni; et quoique ce corps soit doué de vie, ce qui se rapporte à ses besoins n'est pas propre à l'homme véritable. Celui-ci le sait, et ce qu'il accorde à son corps, il l'accorde sans s'écarter en rien de la vie qui lui est propre. Son bonheur ne diminuera donc pas dans l'adversité, parce qu'il continue à posséder la vie véritable. S'il perd des parents, des amis, il sait ce que c'est que la mort, et d'ailleurs, ceux qu'elle frappe le savent aussi s'ils sont vertueux. Si le sort de ces parents, de ces amis l'afflige, l'affliction n'atteindra pas la partie intime de son être; elle ne se fera sentir qu'à cette partie de l'âme qui est privée de raison et dont il ne partagera pas les souffrances.

V. Mais, dira-t-on, ne faut-il pas tenir compte des douleurs du corps, des maladies, des obstacles qui peuvent entraver l'action, du cas où l'homme perdrait la conscience de lui-même, ce qui peut arriver par l'effet de certains philtres, de certaines maladies[1]? Comment le sage pourra-t-il, dans tous ces cas, bien vivre et être heureux? Et encore ne parlons-nous pas de la pauvreté, de l'obscurité de condition. En considérant tous ces maux, et surtout en y ajoutant les infortunes si fameuses de Priam[2], on pourra faire de bien graves objections. En effet, le sage supportât-il tous ces maux (et il les supporterait facilement), ils n'en seraient pas moins contraires à sa volonté : or la vie

[1] Plotin a surtout en vue ici la doctrine des Péripatéticiens : c'est à leurs objections qu'il répond. *Voy.* Aristote, *Éthiq. à Nicomaque*, liv. VII, 13; Sextus Empiricus, *Hypotyp. pyrrhon.*, liv. III, 180; Stobée, *Eclog.*, liv. II, 7. — [2] *Voy.* Aristote, *Éthiq. à Nicom.*, liv. I, 10, 14.

heureuse doit être une vie conforme à notre volonté. Le sage n'est pas seulement une âme douée de certaines dispositions; il faut aussi comprendre le corps dans sa personne[1]. Il semble naturel d'admettre cette assertion en tant que les passions du corps sont ressenties par l'homme même, et qu'elles lui suggèrent des désirs et des aversions. Si donc le plaisir est un élément du bonheur, comment l'homme affligé par les coups du sort et par les douleurs pourra-t-il encore être heureux, lors même qu'il serait vertueux? Les dieux n'ont besoin pour être bienheureux que de jouir de la vie parfaite; mais les hommes, ayant leur âme unie à une partie inférieure, doivent chercher leur bonheur dans la vie de chacune des deux parties qui les composent, et non dans celle de l'une des deux exclusivement, quoiqu'elle soit supérieure à l'autre. En effet, dès que l'une d'elles souffre, nécessairement l'autre se trouve, malgré sa supériorité, entravée dans ses actes. Autrement, il faut ne tenir compte ni du corps, ni des sensations qui en proviennent, et ne rechercher que ce qui peut, indépendamment du corps, suffire par soi-même pour procurer le bonheur.

VI. Si la raison faisait consister le bonheur à être exempt de douleur, de maladie, à ne pas éprouver de revers ni de grandes infortunes, il nous serait impossible de goûter le bonheur quand nous serions exposés à quelqu'un de ces maux. Mais si le bonheur est la possession du véritable bien, pourquoi oublier ce bien pour regarder ses accessoires? Pourquoi, dans l'appréciation de ce bien, chercher des choses qui ne sont pas comptées au nombre de ses éléments? S'il consistait à réunir, avec les biens véritables, des choses

[1] Ce passage est une allusion non-seulement à la doctrine des Péripatéticiens, mais encore à celle des Pythagoriciens, comme le prouvent ces mots d'Archytas, cités par Stobée, *Florileg.*, tit. I, § 76, p. 43, éd. Gaisford : ὁ δὲ ἄνθρωπος οὐχ ἁ ψυχὰ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα· τὸ γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων ζῶον, καὶ τὸ ἐκ τοιούτων ἄνθρωπος.

qui sont seulement nécessaires à nos besoins, ou qui sans l'être sont cependant nommées *biens*, il faudrait travailler à posséder aussi ces derniers. Mais comme l'homme doit avoir une fin unique et non multiple (autrement on ne dirait pas qu'il tend à *sa fin*, mais à *ses fins*), il faut rechercher seulement ce qu'il y a de plus élevé et de plus précieux, ce que l'âme désire enfermer en quelque sorte dans son sein. Son inclination, sa volonté ne peuvent aspirer à rien qui ne soit le souverain bien[1]. Si la raison évite certains maux et recherche certains avantages, c'est qu'elle y est provoquée par leur présence, mais elle n'y est pas portée par sa nature. La tendance principale de l'âme est dirigée vers ce qu'il y a de meilleur; quand elle le possède, elle est rassasiée et elle s'arrête; elle jouit alors d'une vie véritablement conforme à sa volonté. En effet, la volonté n'a pas pour but de posséder les choses nécessaires à nos besoins, si l'on prend le terme de volonté[2] dans son sens propre et non dans un sens abusif. Sans doute nous jugeons convenable de nous procurer les choses nécessaires, comme en général nous évitons les maux. Mais les éviter n'est pas l'objet de notre volonté : ce serait plutôt de ne pas avoir besoin de les éviter. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand on possède la santé et quand on est exempt de souffrance. Lequel de ces avantages nous attire vers lui? Tant qu'on jouit de la santé, tant qu'on ne souffre pas, on y attache peu de prix. Or, des avantages qui, présents, n'ont nul attrait pour l'âme et n'ajoutent rien à son bonheur, qui, absents, sont recherchés à cause de la souffrance qui naît de la présence de leurs contraires, doivent raisonnablement être appelés des *choses nécessaires* plutôt que des *biens* et ne pas être comptés au nombre des éléments de notre fin. Lorsqu'ils sont absents et remplacés par leurs

[1] Creuzer déclare que le texte de cette phrase est inintelligible; nous donnons le sens probable. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VIII.

contraires, notre fin n'en reste pas moins tout à fait la même.

VII. Pourquoi donc l'homme heureux désire-t-il jouir de la présence de ces avantages et de l'absence de leurs contraires? Nous répondrons que c'est parce qu'ils contribuent, non à son bonheur, mais à son existence; que leurs contraires tendent à lui faire perdre l'existence, qu'ils entravent la jouissance du bien, sans l'enlever cependant; en outre, que celui qui possède ce qu'il y a de meilleur veut le posséder uniquement, sans aucun mélange. Toutefois, quand un obstacle étranger survient, le bien existe encore même en présence de cet obstacle. En un mot, s'il arrive à l'homme heureux quelque accident contre sa volonté, son bonheur n'en est en rien altéré. Autrement, chaque jour il changerait et perdrait son bonheur, si, par exemple, il avait à regretter un fils, s'il perdait quelques-unes de ses possessions. Il est mille événements qui peuvent survenir contre son désir sans le troubler dans la jouissance du bien qu'il a atteint. Mais, dit-on, ce sont les grands malheurs, et non les accidents vulgaires [qui peuvent troubler le bonheur du sage]. Cependant, dans les choses humaines, en est-il une assez grande pour n'être pas méprisée de celui qui s'est élevé à un principe supérieur à tout, et qui ne dépend plus des choses inférieures? Un tel homme ne pourra rien voir de grand dans les faveurs de la fortune, quelles qu'elles soient, comme d'être roi, de commander à des villes, à des peuples, de fonder et de bâtir des villes, lors même que ce serait lui-même qui aurait cette gloire; il n'ira pas attacher de l'importance à la perte de son pouvoir ou même à la ruine de sa patrie. S'il regarde tout cela comme un grand mal, ou seulement comme un mal, il aura une opinion ridicule; ce ne sera plus un homme vertueux : car, par Jupiter, il regardera comme une grande chose du bois, des pierres, la mort d'êtres nés mortels; tandis qu'il devrait admettre comme une vérité incontestable que la mort est meilleure que la

vie corporelle[1]. S'il était immolé lui-même, regarderait-il comme un mal de mourir, parce que c'est au pied des autels qu'il mourrait? Que lui importe d'être enterré? son corps pourrira sur la terre aussi bien que dessous[2]. Que lui importe d'être enseveli sans luxe et avec un appareil vulgaire, de ne pas paraître digne d'être placé dans un tombeau magnifique? Ce serait là de la petitesse d'esprit. S'il était emmené captif, il aurait toujours une route ouverte pour sortir de la vie dans le cas où il ne lui serait plus permis d'être heureux. Mais si les personnes de sa famille, par exemple, ses filles, ses brus[3], étaient emmenées en captivité? Que dirions-nous donc s'il était arrivé au terme de la vie sans avoir rien vu de pareil? Est-ce qu'il sortirait de ce monde en croyant que ces choses ne peuvent arriver? Une pareille opinion serait absurde. Ne pensera-t-il pas que les siens sont exposés à de pareils malheurs? Et s'il a l'opinion que cela puisse arriver, en sera-t-il moins heureux? Non, il sera heureux même avec cette croyance. Il le sera donc encore lors même que cela se réaliserait : il réfléchira en effet que telle est la nature de ce monde qu'il faut souffrir ces accidents et s'y soumettre. Souvent peut-être des hommes traînés en captivité vivront mieux [qu'en liberté]; et d'ailleurs, si la captivité leur est insupportable, il est en leur pouvoir de s'en affranchir; s'ils restent, c'est ou par raison, et alors leur sort n'est pas trop dur; ou contre la raison, et alors ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes. Le sage ne sera donc pas malheureux à cause

[1] Allusion à une maxime dès longtemps admise chez les anciens, comme le témoigne ce passage d'Hérodote : διέδεξε ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν. — [2] Allusion à ce mot de Théodore de Cyrène cité par Plutarque, *De la Méchanceté*, p. 499 : Καὶ τί Θεοδώρῳ μέλει πότερον ὑπὲρ γῆς ἢ ὑπὸ γῆς σήπεται. Sénèque a dit de même dans le *De Tranquill. animi*, 14 : *O te ineptum, si putas interesse, supra terram an infra putrescam!* — [3] Le texte porte νυοί. Quelques manuscrits donnent υἱοί, fils, qui semblerait préférable.

de la folie des siens; il ne fera pas dépendre son sort du bonheur ou du malheur d'autrui.

VIII. Quant aux douleurs qu'il éprouve lui-même, si elles sont fortes, il les supportera autant qu'il le pourra; si elles sont au-dessus de ses forces, elles l'emporteront[1]. Dans tous les cas, il n'excitera pas la pitié au milieu de ses souffrances; [toujours maître de sa raison], il ne laissera pas éteindre en lui la lumière qui lui est propre : c'est ainsi que la flamme continue à briller dans le fanal malgré la tempête déchaînée, malgré le souffle violent des vents. Que dire cependant s'il n'a plus la conscience de lui-même, ou si la douleur devient tellement forte que sa violence puisse presque l'anéantir? Si l'intensité de la douleur s'accroît, il décidera ce qu'il doit faire : car, dans ces circonstances, on ne perd point son libre arbitre[2]. Il faut d'ailleurs savoir que ces souffrances ne se présentent pas au sage sous les mêmes apparences qu'au vulgaire; que toutes ne pénètrent pas jusqu'à la partie la plus intime de l'homme : c'est ce qui a lieu pour la plupart des douleurs, des chagrins, pour les maux que nous voyons éprouver aux autres; les ressentir, c'est une preuve de faiblesse. Une marque de faiblesse non moins manifeste, c'est de regarder comme un avantage d'ignorer tous ces maux, de nous estimer heureux de ce qu'ils arrivent seulement après notre mort[3], sans nous inquiéter du sort

[1] Sénèque a exprimé la même pensée, qui sans doute faisait partie de la doctrine stoïcienne : *Contemnite dolorem : aut solvetur, aut solvet. De Providentia*, 3. Taylor a compris qu'il s'agissait ici de la perte de la raison : *When they are excessive, they may cause him to be delirious;* ce qui ne peut être, puisque Plotin fait cette supposition même deux lignes plus bas et au commencement du § 9 : εἰ μὴ παρακολουθοῖ. — [2] *Voy.* sur ce sujet le liv. IX de cette même *Ennéade*. Il est facile de reconnaître que toutes ces idées sont empruntées aux Stoïciens. Plotin fait ici allusion au suicide, que ces philosophes permettent au sage. Sénèque a dit de même, dans le *De Providentia*, 5 : *Ante omnia cavi ne quis vos teneret invitos : patet exitus.* — [3] Allusion aux vers de certains poëtes qui vantaient le bon-

des autres et en ne pensant qu'à nous épargner un chagrin. Il y aurait là de notre part une faiblesse qu'il importe d'éloigner de nous, en ne nous laissant pas effrayer par la crainte de ce qui pourra arriver. Si l'on venait à objecter qu'il nous est naturel d'être affligés des malheurs de ceux qui nous entourent, nous répondrions d'abord qu'il n'en est pas ainsi de tous les hommes, ensuite qu'il est du devoir de la vertu d'améliorer la condition commune de la nature humaine et de la conduire à ce qu'il y a de plus beau, en s'élevant au-dessus de l'opinion du vulgaire. Or, il est beau de ne pas céder à ce que le vulgaire regarde ordinairement comme des maux. Pour lutter contre les coups de la fortune, il ne faut pas se poser comme un ignorant, mais comme un habile athlète qui sait que les dangers qu'il brave sont redoutés de certaines natures, mais qu'une nature telle que la sienne les supporte facilement, n'y voyant rien de terrible ou du moins ne les trouvant redoutables que pour des enfants. Mais, dira-t-on, est-ce que le sage avait souhaité ces maux? Non, sans doute; cependant, quand il en est frappé, il leur oppose la vertu qui rend l'âme inébranlable et impassible.

IX. Mais, quand le sage n'a plus sa raison, quand il est accablé par la maladie, par les maléfices de la magie, continue-t-il d'être heureux? Si l'on admet que dans cet état il continue d'être vertueux, qu'il est seulement assoupi comme dans le sommeil, pourquoi ne serait-il pas heureux, puisqu'on ne prétend pas que dans le sommeil il perde son bonheur, qu'on ne tient nul compte du temps qu'il passe dans cet état, et qu'on ne l'en regarde pas moins comme heureux toute sa vie? Si l'on nie qu'il continue d'être vertueux, on sort de la question, puisque, supposant qu'il continue d'être vertueux, ce que nous cherchons c'est s'il reste

heur des hommes auxquels la mort a épargné le spectacle de grandes calamités. *Voy*. Eschyle, *les Sept chefs devant Thèbes*, vers 327.

heureux tant qu'il reste vertueux. Mais, objectera-t-on, s'il reste vertueux sans le sentir, sans agir conformément à la vertu, comment sera-t-il heureux? Voici notre réponse : s'il se portait bien, s'il était beau, mais sans le sentir, en serait-il moins bien portant, moins beau? De même, s'il était sage sans le sentir, il n'en serait pas moins sage.

Mais, dira-t-on encore, il est essentiel à la sagesse d'avoir le sentiment et la conscience d'elle-même : car c'est dans la *sagesse en acte* que réside le bonheur. Si la raison et la sagesse étaient choses adventices, cette objection serait fondée. Mais si la substance de la sagesse consiste dans *une essence* ou plutôt dans *l'essence*, si de plus l'essence ne périt ni dans celui qui dort, ni dans celui qui n'a pas conscience de lui-même, si par conséquent l'activité de l'essence continue à subsister en lui, si par sa nature même elle veille sans cesse, il en résulte que l'homme vertueux doit, même dans cet état [de sommeil et d'absence de conscience], continuer d'exercer son activité. Du reste, cette activité n'est ignorée que d'une partie de lui-même et non de lui tout entier. C'est ainsi que, quand la force végétative[1] s'exerce, la perception de son activité n'est pas transmise par la sensibilité au reste de l'homme. Si c'était la force végétative qui constituât notre personne, nous agirions dès qu'elle agit; mais ce n'est pas elle qui nous constitue : nous sommes l'*acte du principe intellectuel*, et c'est pour cela que nous agissons quand ce principe agit.

X. Si l'activité de l'intelligence nous reste cachée, c'est sans doute parce qu'elle n'est pas sentie : car ce n'est que par l'intermédiaire du sentiment que cette activité peut se manifester; mais pourquoi [même sans être sentie], l'intelligence cesserait-elle d'agir? Pourquoi de son côté l'âme ne pourrait-elle tourner vers elle son activité avant de l'avoir

[1] Φυτικὴ ἐνεργεία : c'est la puissance qui préside à la nutrition et à l'accroissement du corps. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 23.

sentie ou perçue? Il faut bien qu'il y ait quelque acte antérieur à la perception, puisque [pour l'intelligence] penser et exister sont identiques. La perception paraît ne pouvoir naître que lorsque la pensée se replie sur elle-même, et que le principe dont l'activité constitue la vie de l'âme retourne pour ainsi dire en arrière et se réfléchit, comme l'image d'un objet placé devant un miroir se reflète dans sa surface polie et brillante. De même que, si le miroir est placé en face de l'objet, il se forme une image, et que, si le miroir est éloigné ou qu'il soit mal disposé, il n'y a plus d'image bien que l'objet lumineux continue d'agir; de même, quand la faculté de l'âme qui nous représente les *images* de la raison discursive et de l'intelligence est dans un état convenable de calme, nous en avons l'intuition, la connaissance en quelque sorte sensible, avec la connaissance antérieure de l'activité de l'intelligence et de la raison discursive; mais quand ce principe est agité par un trouble survenu dans l'harmonie des organes, la raison discursive et l'intelligence continuent d'agir sans qu'il y ait d'image, et la pensée ne se réfléchit pas dans l'imagination. Aussi faut-il admettre que la pensée est accompagnée d'une image sans cependant en être une elle-même. Il nous arrive souvent, pendant que nous sommes éveillés, de faire des choses louables, de méditer et d'agir, sans avoir conscience de ces opérations au moment où nous les produisons. Quand, par exemple, on fait une lecture, on n'a pas nécessairement conscience de l'action de lire, surtout si l'on est fort attentif à ce qu'on lit. Celui qui exécute un acte de courage ne pense pas non plus, pendant qu'il agit, qu'il agit avec courage. Il en est de même dans une foule d'autres cas; de sorte qu'il semble que la conscience qu'on a d'un acte en affaiblisse l'énergie, et que, quand l'acte est seul [sans conscience], il soit dans son état de pureté et ait plus de force et de vie. Quand des hommes vertueux sont dans cet état [où il y a absence de conscience, leur

vie est plus intense parce qu'au lieu de se mêler au sentiment elle se concentre en elle-même.

XI. Peut-être quelques-uns nous objecteront-ils que l'homme placé dans l'état dont nous parlons ne vit pas véritablement. Nous leur répondrons qu'il vit, mais qu'eux, ils sont incapables de comprendre son bonheur ainsi que sa vie. Refuseront-ils de nous croire? Dans ce cas, nous leur demanderons à notre tour s'il n'est pas convenable qu'après avoir accordé que cet homme vit et est vertueux, ils examinent si dans de pareilles conditions il n'est pas heureux. Nous leur demanderons aussi de ne pas commencer par le supposer anéanti pour considérer ensuite s'il est heureux, de ne pas s'arrêter uniquement à le chercher dans ses actes extérieurs après avoir admis qu'il tourne toute son attention sur les choses qu'il porte en lui-même, en un mot de ne pas croire que le but de sa volonté soit dans les objets extérieurs. En effet, ce serait nier l'essence même du bonheur que de regarder les objets extérieurs comme des buts de la volonté de l'homme vertueux, que de prétendre que ce sont là les objets qu'il désire. Sans doute il voudrait que tous les hommes fussent heureux et qu'aucun d'eux n'éprouvât aucun mal; cependant, quand cela n'arrive pas, il n'en est pas moins heureux. Dira-t-on enfin que pour l'homme vertueux il serait déraisonnable de former un pareil vœu (parce qu'il est impossible qu'il n'y ait pas de maux ici bas[1])? C'est évidemment reconnaître avec nous que la volonté de l'homme vertueux a pour seul but la *conversion* de l'âme vers elle-même[2].

XII. Si l'on réclame des plaisirs pour l'homme vertueux, ce ne sont pas sans doute ceux que recherchent les débauchés ni ceux qu'éprouve le corps. Ces plaisirs ne pourraient lui être accordés sans souiller sa félicité. On ne demande pas non plus sans doute pour lui des excès de

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4.

foie : à quoi bon en effet? Sans doute on veut seulement que l'homme vertueux goûte les plaisirs attachés à la présence des biens, plaisirs qui ne doivent ni consister dans le mouvement, ni être accidentels : or il jouit de la présence de ces biens, puisqu'il est présent à lui-même ; il est dès lors dans un état de douce sérénité. L'homme vertueux est donc toujours serein, calme, satisfait ; s'il est vraiment vertueux, son état ne peut être troublé par aucune de ces choses que nous appelons des maux. Si l'on cherche une autre espèce de plaisirs dans la vie vertueuse, c'est qu'on cherche autre chose que la vie vertueuse.

XIII. Les actions de l'homme vertueux ne sauraient être entravées par la fortune, mais elles pourront varier avec les vicissitudes de la fortune. Toutes seront également belles, et d'autant plus belles peut-être que l'homme vertueux se trouvera placé dans des circonstances plus critiques. Quant aux actes qui concernent la contemplation, s'il en est qui se rapportent à des choses particulières, ils seront tels que le sage pourra les produire après avoir bien cherché et considéré ce qu'il doit faire. Il trouve en lui-même la plus infaillible des règles de conduite, une règle qui ne lui fera jamais défaut, fût-il enfermé dans ce taureau de Phalaris dont on a tant parlé. En vain l'homme vulgaire affecte de dire qu'un tel sort est doux, et le répète deux ou trois fois[1] : dans un pareil homme, ce qui prononce ces mots, c'est cette partie même qui subit les tortures [la partie animale]. Dans l'homme vertueux, au contraire, la partie qui souffre est autre que celle qui habite avec elle seule, et qui, en tant qu'elle habite ainsi nécessairement en elle-même, n'est jamais privée de la contemplation du Bien universel.

XIV. Ce qui constitue l'homme, l'homme vertueux sur-

[1] Cicéron, *Tusculanes*, liv. II, § 17 : *In Phalaridis tauro si positus erit* [*Epicurus*], *dicet : « Quam suave est, quam hoc non curo ! »*

tout, ce n'est pas le composé de l'âme et du corps [l'animal][1], comme le prouve la puissance qu'a l'âme de se séparer du corps[2] et de mépriser ce qu'on nomme des *biens*. Il serait ridicule de prétendre que le bonheur se rapporte à cette partie animale de l'homme, puisqu'il consiste à *bien vivre*, et que bien vivre, étant un acte, n'appartient qu'à l'âme; et encore n'est-ce pas à l'âme entière : car le bonheur ne s'étend pas à la partie végétative, n'ayant rien de commun avec le corps; ni la grandeur du corps, ni le bon état dans lequel il peut se trouver n'y contribuent en rien. Il ne dépend pas davantage de la perfection des sens, parce que leur développement, aussi bien que celui des organes, rend l'homme pesant et le courbe vers la terre. Il faut plutôt, pour rendre plus facile l'accomplissement du bien, établir une sorte de contrepoids, affaiblir le corps et en dompter la force afin de montrer combien l'homme véritable diffère des choses étrangères qui l'enveloppent. Que l'homme vulgaire soit beau, grand, riche, qu'il commande à tous les hommes, jouissant ainsi de tous les biens terrestres : il ne faut pas lui envier le plaisir trompeur qu'il trouve dans ces avantages. Quant au sage, peut-être ne les possédera-t-il pas d'abord; mais, s'il les possède, il les diminuera de son plein gré s'il a de lui-même le soin qu'il doit avoir; il affaiblira et flétrira par une négligence volontaire les avantages du corps; il abdiquera les dignités; tout en conservant la santé de son corps, il ne désirera pas d'être entièrement exempt de maladies et de souffrances; s'il ne connaît pas ces maux, il voudra en faire l'épreuve dans sa jeunesse; mais, arrivé à la vieillesse, il ne voudra plus être troublé ni par les douleurs, ni par les plaisirs, ni par rien de triste ou d'agréable qui soit relatif au corps, pour ne pas être obligé

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 10. — [2] Ὁ χωρισμὸς ὁ ἀπὸ τοῦ σώματος. Sur cette puissance qu'a l'âme de se séparer du corps, *Voy.* plus haut, *Enn* I, liv. I, § 3 et 10.

de lui accorder son attention. Aux souffrances qu'il éprouvera, il opposera une fermeté qu'il aura toujours en lui-même. Il ne croira pas son bonheur augmenté par les plaisirs, la santé, le repos, ni détruit ou diminué par leurs contraires : puisque les premiers avantages n'augmentent pas sa félicité, comment leur perte pourrait-elle la diminuer?

XV. Mais supposons deux sages dont l'un ait tout ce qui est conforme au vœu de la nature, et dont l'autre soit dans la position contraire, devrons-nous dire qu'ils sont également heureux? Oui, s'ils sont également sages. Car lors même que l'un posséderait la beauté corporelle et tous les autres avantages qui ne se rapportent ni à la sagesse, ni à la vertu, ni à la contemplation du bien, ni à la vie parfaite, à quoi tout cela lui servirait-il, puisque celui qui possède tous ces avantages n'est pas considéré comme étant plus réellement heureux que celui qui en est privé? Leur affluence ne saurait même suffire au joueur de flûte pour lui faire atteindre sa fin [1]. Mais nous n'envisageons l'homme heureux qu'avec la faiblesse de notre esprit, regardant comme grave et horrible ce que l'homme vraiment heureux juge indifférent. Car l'homme ne saurait être sage, ni par conséquent heureux, tant qu'il n'a pas réussi à se débarrasser de toutes ces vaines idées, tant qu'il ne s'est pas entièrement transformé, tant qu'il n'a pas en lui-même la confiance d'être à l'abri de tout mal. Ce n'est qu'alors qu'il vivra sans être agité d'aucune crainte. Si quelque chose l'effraie encore, c'est qu'il n'est pas un sage accompli, qu'il est seulement à moitié sage. Quant aux craintes qui surviendraient à l'improviste et qui pourraient

[1] Expression proverbiale chez les Grecs et dont l'application ici n'est pas bien claire pour nous. Du reste, la comparaison tire sa force du peu d'estime que les anciens avaient pour ceux qui exerçaient la profession de joueur de flûte.

s'emparer de lui avant qu'il ait eu le temps de réfléchir, au moment où il serait attentif à autre chose, le sage s'empressera de les écarter; traitant ce qui s'agite en lui-même comme un enfant égaré par la douleur, il l'apaisera, soit par la raison, soit par la menace, mais toutefois sans passion : c'est ainsi que la seule vue d'une personne respectable suffit pour calmer un enfant. Du reste, le sage ne sera pas étranger à l'amitié ni à la reconnaissance; il traitera les siens comme il se traite lui-même; donnant autant à ses amis qu'à sa propre personne, il se livrera à l'amitié, mais sans cesser d'être avec l'intelligence.

XVI. Si l'on ne plaçait pas l'homme vertueux dans cette vie élevée de l'intelligence, si on le supposait au contraire soumis aux coups du sort, et qu'on les redoutât pour lui, on n'aurait plus l'homme vertueux tel que nous l'entendons, mais seulement un homme du vulgaire, mêlé de bien et de mal, auquel on attribuerait une vie également mêlée de bien et de mal. Un tel homme ne se rencontrerait peut-être pas encore facilement, et, d'ailleurs, si on le rencontrait, il ne mériterait pas d'être appelé sage : car il n'aurait rien de grand, ni la dignité de la sagesse, ni la pureté du bien. Le bonheur n'est donc pas placé dans la vie du vulgaire. Platon a raison de dire qu'il faut quitter la terre pour s'élever au Bien, qu'il faut, pour devenir sage et heureux, tourner ses regards vers le Bien seul, tâcher de lui devenir semblable et de mener une vie conforme à la sienne[1]. C'est là en effet ce qui doit suffire au sage pour atteindre sa fin. Aussi ne doit-il pas attacher plus de prix au reste qu'à des changements de lieu, dont aucun ne peut ajouter au bonheur. S'il donne quelque attention aux choses extérieures qui sont jetées çà et là autour de lui,

[1] *Théétète*, p. 176; *Phédon*, p. 42; *République*, liv. VI, p. 509, et liv. X, p. 618; *Lois*, liv. IV, p. 716. *Voy.* aussi ci-dessus, *Enn.* I, liv. II, § 1.

c'est pour satisfaire, selon son pouvoir, les besoins du corps. Mais comme il est tout autre chose que le corps, il n'est jamais embarrassé de le quitter; or, il le quittera quand la nature en aura marqué le moment. Il conserve d'ailleurs toujours la liberté de délibérer à cet égard[1]. Atteindre le bonheur sera son principal but; toutefois, il accomplira aussi des actions qui n'auront pas directement pour objet sa fin, ni lui-même, mais le corps qui lui est uni : il soignera ce corps et il le soutiendra aussi longtemps qu'il lui sera possible. C'est ainsi qu'un musicien se sert de sa lyre aussi longtemps qu'il le peut; dès qu'elle est hors d'usage, il la change, ou renonce à employer la lyre et à en jouer, parce qu'il peut désormais se passer de cet instrument; le laissant à terre, il le regardera presque avec mépris, et chantera sans s'en accompagner. Cependant ce n'est pas en vain que cette lyre lui aura été donnée dans l'origine : car il s'en sera souvent servi avec avantage.

[1] Il a déjà exprimé la même pensée ci-dessus, § 8. Pour la doctrine sur le suicide, *Voy.* le livre IX de cette même *Ennéade*.

LIVRE CINQUIÈME.

LE BONHEUR S'ACCROIT-IL AVEC LE TEMPS[1] ?

I. Le bonheur s'accroît-il avec le temps?

Non : être heureux ne s'entend jamais que du présent; le souvenir du bonheur passé ne saurait rien ajouter au bonheur; le bonheur n'est pas un vain mot, mais un certain état de l'âme : or cet état, c'est quelque chose qui est présent, comme l'est l'acte même de la vie.

II. Comme nous désirons toujours vivre et agir, n'est-ce pas surtout dans la satisfaction de ce désir que l'on doit placer le bonheur?

Voici notre réponse : D'abord, dans cette hypothèse, le bonheur de demain sera plus grand que celui d'aujourd'hui, celui du jour suivant plus grand encore que celui de la veille, et ainsi de suite à l'infini : ce ne sera donc plus la vertu qui sera la mesure du bonheur [mais la durée]. Ensuite, la béatitude des dieux devra aussi devenir chaque jour plus grande qu'auparavant; elle ne sera donc plus parfaite, elle ne pourra jamais l'être[2]. Enfin, c'est dans la possession de ce qui est présent, et toujours de ce qui est présent, que le désir trouve sa satisfaction; tant

[1] Ce livre est comme le complément du précédent : l'auteur y pose et y résout dix questions qui sont destinées à éclaircir quelques-uns des points traités dans le livre IV. — Pour plus de détails, *Voy.* la *Note* sur ce livre, à la fin du volume.

[2] Allusion à la doctrine d'Épicure qui attribuait aux dieux seuls le bonheur parfait (*Diog. Laerce*, liv. X, § 121). *Voy.* ci-après, § 7.

que ce présent existe, c'est dans sa possession qu'il cherche le bonheur. Et d'ailleurs, le désir de vivre ne pouvant être que le désir d'être, ce désir ne peut s'attacher qu'au présent puisqu'il n'y a d'existence réelle que dans le présent. Si l'on désire un temps à venir ou quelque événement postérieur, c'est qu'on veut conserver ce que l'on a déjà; ce n'est ni le passé ni l'avenir, mais ce qui existe actuellement que l'on veut; ce qu'on cherche, ce n'est pas une progression perpétuelle dans l'avenir, c'est la jouissance de ce qui est dès à présent.

III. Que dire de celui qui a vécu heureux pendant plus longtemps, qui a plus longtemps contemplé le même spectacle?

Si, en contemplant plus de temps ce spectacle, il l'a vu de manière à s'en faire une idée plus exacte, la longueur du temps lui a servi à quelque chose; mais s'il l'a vu de la même manière pendant tout le temps, il n'a aucun avantage sur celui qui ne l'a considéré qu'une fois.

IV. Mais [dira-t-on] l'un de ces hommes n'a-t-il pas joui plus longtemps du plaisir?

Cette considération ne doit entrer pour rien dans le bonheur. Si par ce plaisir [dont il a joui] on entend l'exercice libre [de l'intelligence], le plaisir dont on parle est alors identique avec le bonheur que nous cherchons. Ce plaisir plus considérable dont il est question, c'est de ne posséder que ce qui est toujours présent; ce qui en est passé n'est plus rien.

V. Et si un homme a été heureux depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin, un autre à la fin seulement, si un troisième, d'abord heureux, a cessé de l'être, sont-ils tous également heureux?

Ici on ne compare pas entre eux tous hommes qui soient heureux; on compare avec un homme heureux des hommes qui sont privés du bonheur, et cela au moment où le bonheur leur manque. Si donc l'un de ces hommes a quel-

que avantage ; il le possède comme homme actuellement heureux comparé à ceux qui ne le sont pas ; c'est donc par la présence actuelle du bonheur qu'il les surpasse.

VI. Le malheureux ne devient-il pas plus malheureux avec le temps ? Toutes les calamités, les souffrances, les chagrins, tous les maux analogues, ne s'aggravent-ils pas en proportion de leur durée ? Mais, si dans tous ces cas le mal s'augmente avec le temps, pourquoi n'en serait-il pas de même dans les cas contraires ? Pourquoi le bonheur ne s'augmenterait-il pas aussi[1] ?

Par rapport aux chagrins, aux souffrances, on peut dire avec raison que le temps y ajoute. Quand, par exemple, la maladie se prolonge et devient un état habituel, le corps s'altère de plus en plus profondément avec le temps. Mais si le mal reste toujours au même degré, s'il n'empire pas, on n'a à se plaindre que du présent. Veut-on au contraire tenir compte aussi du passé, c'est qu'alors on considère les traces que le mal a laissées, la disposition morbide dont le temps accroît l'intensité, parce que sa gravité est proportionnée à sa durée. Dans ce cas, ce n'est pas la longueur du temps, c'est l'aggravation du mal qui ajoute à l'infortune. Mais le nouveau degré ne subsiste pas en même temps que l'ancien, et il ne faut pas venir dire qu'il y a plus, en additionnant ce qui n'est plus avec ce qui est. Quant à la félicité, son caractère est d'avoir un terme bien fixe, d'être toujours la même. Si encore ici la longueur du temps amène quelque accroissement, c'est parce qu'un progrès dans la vertu en fait faire un dans le bonheur, et alors ce n'est pas le nombre des années de bonheur qu'on doit calculer, c'est le degré de vertu qu'on a fini par acquérir.

VII. Mais, s'il ne faut [quand il s'agit du bonheur] con-

[1] *Voy.*, sur les mêmes questions, Cicéron, *De Finibus*, liv. II, § 27, 28, 29, etc.

sidérer que le présent sans tenir compte du passé, pourquoi ne faisons-nous pas de même quand il s'agit du temps? Pourquoi disons-nous au contraire que, quand on additionne le passé avec le présent, le temps en devient plus long? Pourquoi ne disons-nous pas aussi que plus le temps est long, plus le bonheur est grand?

C'est qu'ainsi nous appliquerions au bonheur les divisions du temps; or c'est précisément pour montrer que le bonheur est indivisible que nous ne lui donnons pas d'autre mesure que le présent. Il est raisonnable de compter le passé quand on apprécie le temps, comme on tient compte des choses qui ne sont plus, des morts par exemple; mais il ne le serait pas de comparer sous le rapport de la durée le bonheur passé au bonheur présent, parce que ce serait faire du bonheur une chose accidentelle et temporaire. Quelle que soit la longueur du temps qui a pu précéder le présent, tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'est plus. Tenir compte de la durée quand on parle du bonheur, c'est vouloir disperser et fractionner ce qui est un et indivisible, ce qui n'existe que dans le présent. Aussi dit-on avec raison que le temps, image de l'Éternité, semble en faire évanouir la permanence en la dispersant comme lui[1]. Otez à l'éternité la permanence, elle s'évanouit en tombant dans le temps, parce qu'elle ne peut subsister que dans la permanence. Or comme la félicité consiste à jouir de la vie qui est bonne, c'est-à-dire, de celle qui est propre à l'Être [en soi] parce qu'il n'en est point de meilleure, elle doit avoir pour mesure, au lieu du temps, l'éternité même, le principe qui n'admet ni plus ni moins, qu'on ne peut comparer à aucune longueur, dont l'essence est d'être indivisible, supérieur au temps. On ne doit donc pas confondre l'être avec le non-être, l'éternité avec le temps, le perpétuel avec l'éternel, ni prêter de l'extension à l'indivisible. Si l'on em-

[1] Voy. Enn. III, liv. VII.

brasse l'existence de l'Être [en soi], il faut qu'on l'embrasse tout entière, qu'on la considère non comme la perpétuité du temps, mais comme la vie même de l'éternité, vie qui, au lieu de se composer d'une suite de siècles, est tout entière depuis tous les siècles.

VIII. Objectera-t-on qu'en subsistant dans le présent, le souvenir du passé donne quelque chose de plus à celui qui a vécu plus longtemps heureux?

Je demanderai quelle idée on se fait de ce souvenir. Parle-t-on du souvenir de la sagesse antérieure et veut-on dire que l'homme qui aurait ce souvenir en serait plus sage? Ce serait alors sortir de notre hypothèse [puisqu'il ne s'agit que de bonheur et non de sagesse]. Parle-t-on du souvenir du plaisir? Ce serait supposer que l'homme heureux a besoin de beaucoup de plaisir, ne pouvant se contenter de celui qui est présent. D'ailleurs, qu'y a-t-il de doux dans le souvenir d'un plaisir passé? Ne serait-il pas ridicule, par exemple, de se rappeler avec délices d'avoir goûté la veille d'un mets délicat, et plus ridicule encore de se souvenir d'avoir éprouvé une jouissance de ce genre dix ans auparavant? Il le sera tout autant de se souvenir avec orgueil d'avoir été sage l'année précédente.

IX. Si l'on se rappelait des actes vertueux, ce souvenir ne contribuerait-il pas au bonheur?

Non : car ce souvenir ne peut se trouver que dans un homme qui n'a point de vertu présentement, et qui par cela même recherche le souvenir de vertus passées.

X. Mais, dira-t-on, la longueur du temps permet de faire beaucoup de belles actions : or cette faculté n'est pas donnée à celui qui vit peu de temps heureux.

Nous répondrons qu'on ne doit pas appeler un homme heureux parce qu'il a fait beaucoup de belles actions. Composer le bonheur de plusieurs parties du temps et de plusieurs actions, c'est le composer à la fois de choses qui ne sont plus, qui sont passées, et de choses présentes : or

c'est dans le présent seul que nous avons placé le bonheur. Ensuite nous nous sommes demandé si la longueur du temps ajoute au bonheur. Il nous reste donc à examiner si un bonheur de longue durée est supérieur parce qu'il permet de faire plus de belles actions. D'abord celui qui n'agit pas peut être heureux autant, plus même que celui qui agit. En outre ce ne sont pas les actions qui par elles-mêmes donnent le bonheur ; ce sont les dispositions de l'âme ; elles sont même le principe des belles actions. Lors même qu'il agit, ce n'est pas parce qu'il agit que le sage jouit du bien : il ne le tient pas de choses contingentes, mais de ce qu'il possède en lui-même. Il peut en effet arriver à un homme vicieux de sauver sa patrie ou de ressentir du plaisir en la voyant sauvée par un autre. Ce n'est donc pas là ce qui donne les jouissances du bonheur ; c'est à la disposition constante de l'âme qu'il faut rapporter la vraie béatitude et les jouissances qu'elle procure. La placer dans les actions, c'est la faire dépendre de choses étrangères à l'âme et à la vertu. L'acte propre de l'âme consiste à être sage, à exercer son activité en elle-même ; voilà la vraie béatitude.

LIVRE SIXIÈME.

DU BEAU[1].

I. Le beau affecte principalement le sens de la vue. Cependant l'oreille le perçoit aussi, soit dans l'harmonie des paroles, soit dans les divers genres de musique : car des chants et des rhythmes sont également beaux[2]. Si nous nous élevons du domaine des sens à une région supérieure, nous retrouvons également le beau dans les occupations, dans les actions, dans les habitudes, dans les sciences, aussi bien que dans les vertus. Y a-t-il encore une beauté supérieure? c'est ce que nous découvrirons par la discussion. Quelle est donc la cause qui fait que certains corps nous paraissent beaux, que notre oreille écoute avec plaisir des rhythmes qu'elle juge mélodieux, que nous aimons des beautés purement morales? La beauté de tous les objets dérive-t-elle d'un principe unique, immuable, ou bien reconnaîtrons-nous tel principe de beauté pour le corps, tel autre pour une autre chose? Quels sont alors ces principes, s'il y en a plusieurs? Quel est ce principe, s'il n'y en a qu'un?

D'abord il y a des objets, les corps par exemple, chez lesquels la beauté, au lieu d'être inhérente à l'essence même du sujet, n'existe que par participation; d'autres au contraire sont beaux par eux-mêmes : telle est, par exemple,

[1] Pour les *Remarques générales, Voy.*, à la fin du volume, la *Note* sur ce livre.

[2] *Voy* Platon : *Phèdre*, p. 250; 1[er] *Hippias*, p. 295; *Philèbe*, p. 17.

la vertu. En effet, les mêmes corps nous paraissent tantôt beaux, tantôt dépourvus de beauté, en sorte qu'être corps est une chose fort différente d'être beau. Quel est donc le principe dont la présence dans un corps y produit la beauté ? voilà la première question à résoudre. Qu'est-ce qui dans les corps émeut le spectateur, attire, attache et charme son regard ? Une fois ce principe trouvé, nous nous en servirons comme d'un point d'appui pour résoudre les autres questions.

Est-ce, comme tous le répètent, la proportion des parties relativement les unes aux autres et relativement à l'ensemble, jointe à la grâce des couleurs[1], qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue ? Dans ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple, elle ne peut nécessairement apparaître que dans le composé. L'ensemble seul sera beau ; les parties n'auront par elles-mêmes aucune beauté : elles ne seront belles que par leur rapport avec l'ensemble. Cependant, si l'ensemble est beau, il paraît nécessaire que les parties aussi soient belles ; le beau ne saurait en effet résulter de l'assemblage de choses laides. Il faut donc que la beauté soit répandue sur toutes les parties. Dans le même système, les couleurs qui sont belles, comme la lumière du soleil, mais qui sont simples, et qui n'empruntent pas leur beauté à la proportion, seront exclues du domaine de la beauté. Comment l'or sera-t-il beau ? Comment l'éclair brillant dans la nuit, comment les astres seront-ils beaux à contempler ? Il faudra prétendre de même que, dans les sons, ce qui est simple n'a point de beauté.

[1] C'est la définition des Stoïciens (Cicéron, *Tusculanes*, liv. IV, 13) : Ut corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, ea quæ dicitur pulchritudo. *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, p. 187.

Cependant dans une belle harmonie, chaque son, même isolé, a sa beauté propre. Tout en gardant les mêmes proportions, un même visage paraît tantôt beau, tantôt laid. Comment ne pas convenir alors que la proportion n'est pas la beauté même, mais qu'elle emprunte elle-même sa beauté à un principe supérieur? Passons maintenant aux occupations, aux discours. Prétend-on que leur beauté dépende aussi de la proportion? Alors en quoi fait-on consister la proportion quand il s'agit d'occupations, de lois, d'études, de sciences? Comment les spéculations de la science peuvent-elles avoir entre elles des rapports de proportion? Dira-t-on que ces rapports consistent dans l'accord que ces spéculations ont entre elles? Mais les choses mauvaises elles-mêmes peuvent avoir entre elles un certain accord, une certaine harmonie : ainsi prétendre par exemple que la sagesse est simplicité d'esprit et que la justice est une sottise généreuse, ce sont là deux assertions qui s'accordent parfaitement, qui sont tout à fait en harmonie et en rapport l'une avec l'autre. Ensuite, toute vertu est une beauté de l'âme beaucoup plus vraie que celles que nous avons précédemment examinées : comment peut-il y avoir proportion dans la vertu puisqu'on n'y trouve ni grandeur, ni nombre? L'âme étant divisée en plusieurs facultés, qui déterminera dans quel rapport doit s'effectuer, pour produire la beauté, la combinaison de ces facultés ou des spéculations auxquelles l'âme se livre? Enfin comment y aura-t-il beauté dans l'intelligence pure [si la beauté n'est que la proportion]?

II. Revenons sur nos pas, et examinons en quoi consiste la beauté dans les corps. La beauté est quelque chose qui est sensible au premier aspect, que l'âme reconnaît comme intime et sympathique à sa propre essence, qu'elle accueille et s'assimile. Mais, qu'elle rencontre un objet difforme, elle recule, le répudie et le repousse comme étranger et antipathique à sa propre nature. C'est que, l'âme

étant telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une essence supérieure à tous les autres êtres, quand elle aperçoit un objet qui a de l'affinité avec sa nature ou qui seulement en porte quelque trace, elle se réjouit, elle est transportée, elle rapproche cet objet de sa propre nature, elle pense à elle-même et à son essence intime. Quelle similitude y a-t-il donc entre le beau sensible et le beau intelligible ? car on ne saurait méconnaître cette similitude. Comment les objets sensibles peuvent-ils être beaux en même temps que les objets intelligibles ? C'est parce que *les objets sensibles participent à une forme* (μετοχῇ εἴδους).

Tant qu'un objet sans forme, mais capable par sa nature de recevoir une *forme intelligible* ou *sensible* (εἶδος, μορφή), reste *sans forme* et *sans raison*[1], il est laid. Ce qui demeure

[1] Combinant la doctrine platonicienne des *idées* avec les conceptions péripatéticiennes de *forme* et d'*acte* (p. 321, note 2), Plotin distingue dans tout objet deux éléments, la *matière* et la *forme* (p. 195, 226). La *Matière* est *en puissance* tous les êtres (p. 231) ; par suite elle est le *non-être*, la *laideur* et le *mal* (p. 108). La *Forme* est l'*acte* (p. CXXVIII, note 2 ; p. 228), c'est-à-dire l'*essence* et la *puissance* (p. 197, note 1) ; elle seule possède l'*existence réelle*, la *beauté* et la *bonté*. Les degrés de la Forme sont les degrés mêmes de la *pensée* et de la *vie* (p. LXII), savoir : 1° l'*idée*, ἰδέα, ou *forme intelligible*, εἶδος, principe de la *vie intellectuelle* (p. 364) ; 2° la *raison*, λόγος, principe de la *vie rationnelle*, qui est propre à l'âme raisonnable (p. 240, note 2) ; 3° la *raison séminale* ou *génératrice*, σπερματικὸς ἢ γεννητικὸς λόγος, qui est le principe de la *vie sensitive*, et qui donne au corps la *forme sensible*, μορφή (p. 182-193, et les notes ; p. 365) ; 4° la *nature*, φύσις, principe de la *vie végétative ;* 5° l'*habitude*, ἕξις, principe d'*unité* des êtres inorganiques (p. 221, note 3). — Quant à l'expression de *raison divine*, θεῖος λόγος, que l'on trouve ci-après (p. 102), elle signifie la *raison qui vient de l'Ame universelle* : « L'Ame universelle, répandant sa lumière sur les ténèbres de » la matière, l'embellit par les *raisons séminales* qui *façonnent* et » *forment* les animaux (πλάττουσι καὶ μορφοῦσι). Elle communique » la vie aux choses qui ne vivent pas par elles-mêmes, et la vie qu'elle » leur communique est semblable à sa propre vie. Or, *vivant dans* » *la Raison*, elle donne au corps une *raison*, qui est l'*image de la* » *raison* qu'elle possède elle-même. » (*Enn.* IV, liv. III, § 10).

complétement *étranger à toute raison divine* est le *laid absolu*. On doit regarder comme *laid* tout objet *qui n'est pas entièrement sous l'empire d'une forme et d'une raison*, la matière ne pouvant pas recevoir parfaitement la forme [que l'âme lui donne]. *En venant se joindre à la matière, la forme coordonne les diverses parties qui doivent composer l'unité, les combine, et par leur harmonie produit quelque chose qui est un*. Puisqu'elle est *une*, il faut bien que ce qu'elle façonne soit *un* aussi, autant que le peut être un objet composé. Quand un tel objet est arrivé à l'unité, la beauté réside en lui, et elle se communique aux parties aussi bien qu'à l'ensemble. Quand elle rencontre un tout dont les parties sont parfaitement semblables, elle s'y répand uniformément. Ainsi, elle se montre tantôt dans un édifice entier, tantôt dans une pierre seule, dans les produits de l'art comme dans les œuvres de la nature. C'est ainsi que les corps deviennent beaux par leur *participation à une raison* (κοινωνίᾳ λόγου) *qui leur vient de Dieu*.

III. L'âme connaît le beau par une faculté toute spéciale, à laquelle il appartient d'apprécier tout ce qui concerne le beau, lors même que les autres facultés concourent à ce jugement. Souvent aussi l'âme prononce en comparant les objets à l'idée du beau qu'elle a en elle-même, et en prenant cette idée pour règle de ses décisions. Mais comment ce qui est corporel peut-il avoir quelque liaison avec ce qui est supérieur aux corps? Comment, par exemple, l'architecte peut-il juger beau un édifice placé devant ses yeux en le comparant avec l'idée qu'il en a en lui? N'est-ce pas parce que l'objet extérieur, abstraction faite des pierres, n'est autre chose que la forme intérieure, divisée sans doute dans l'étendue de la matière, mais toujours une, quoique se manifestant dans le multiple? Quand les sens aperçoivent dans un objet la forme qui enchaîne, unit et maîtrise une substance sans forme et par conséquent d'une nature contraire à la sienne, qu'ils voient une

figure qui se distingue des autres figures par son élégance, alors l'âme, réunissant ces éléments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivisible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur affinité et leur sympathie avec ce type intérieur. C'est ainsi que l'homme de bien, apercevant dans un jeune homme le caractère de la vertu, en est agréablement frappé, parce qu'il le trouve en harmonie avec le vrai type de la vertu qu'il a en lui. C'est ainsi que la beauté de la couleur, quoique simple par sa forme, soumet à son empire les ténèbres de la matière[1], par la présence de la lumière, qui est une chose incorporelle, une raison, une forme. Voilà encore pourquoi le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps ; c'est qu'il joue à l'égard des autres éléments le rôle de forme; il occupe les régions les plus élevées[2]; il est le plus subtil des corps, parce qu'il est celui qui se rapproche le plus des êtres incorporels; c'est encore le seul qui, sans se laisser pénétrer par les autres corps, les pénètre tous; il leur communique la chaleur sans se refroidir; il possède la couleur par son essence même, et c'est lui qui la communique aux autres; il brille, il resplendit parce qu'il est une forme. Le corps où il ne domine pas, n'offrant qu'une teinte décolorée, n'est plus beau, parce qu'il ne participe pas à toute la forme de la couleur. C'est ainsi enfin que les harmonies cachées des sons produisent les harmonies sensibles, et donnent encore à l'âme l'idée de la beauté, mais en la lui montrant dans un autre ordre de choses. Les harmonies sensibles peuvent être évaluées en nombres; non pas il est vrai dans toute espèce de nombres, mais dans ceux seulement qui peuvent servir à produire la forme et à la faire dominer.

Voilà ce que nous avions à dire des beautés sensibles, qui, descendant sur la matière comme des images et des

[1] *Voy.* Platon : *Timée*, p. 31 ; *Philèbe*, p. 29. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. I,

ombres, l'embellissent et ravissent par là notre admiration.

IV. Laissant les sens dans leur sphère inférieure, élevons-nous maintenant à la contemplation de ces beautés d'un ordre supérieur[1], dont les sens n'ont pas l'intuition, mais que l'âme voit et nomme sans le secours des organes.

De même qu'il nous aurait été impossible de parler des beautés sensibles si nous ne les avions jamais vues, ni reconnues pour telles, si nous eussions été à leur égard semblables à des hommes aveugles de naissance, de même nous ne saurions rien dire ni de la beauté des arts, des sciences et des autres choses de ce genre si nous n'étions déjà en possession de ce genre de beauté; ni de la splendeur de la vertu si nous n'avions contemplé la face de la justice[2] et de la tempérance, devant l'éclat de laquelle pâlissent l'étoile du soir et celle du matin. Il faut contempler ces beautés par la faculté que notre âme a reçue pour les voir; alors, à leur aspect, nous éprouverons bien plus de plaisir, d'étonnement, d'admiration, qu'en présence des beautés sensibles parce que nous aurons l'intuition des beautés véritables. Car devant ce qui est beau, les sentiments qu'on doit éprouver sont l'admiration, un doux saisissement, le désir, l'amour, un transport mêlé de plaisir[3]. Tels sont les sentiments que doivent éprouver et qu'éprouvent en effet pour les beautés invisibles presque toutes les âmes, mais celles surtout qui sont les plus aimantes : c'est ainsi que, placés en présence des beaux corps, tous les hommes les voient, mais sans être également émus; les plus vivement émus sont ceux qu'on désigne sous le nom d'amants[4].

V. Interrogeons donc sur ce qu'ils éprouvent ces

[1] *Voy. Platon: Banquet*, p. 210; *Timée*, p. 31. — [2] Allusion à cette expression d'un poëte, cité par Athénée (liv. XII, p. 546) : δικαιοσύνης τὸ χρύσεον πρόσωπον. — [3] *Voy.* Platon : *Banquet*, p. 191; *Cratyle*, p. 420. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. III.

hommes qui ont de l'amour pour des beautés qui ne sont pas corporelles. Que ressentez-vous en présence de nobles occupations, de bonnes mœurs, d'habitudes de tempérance, et en général en présence d'actes et de sentiments vertueux, de tout ce qui constitue la beauté des âmes? Que ressentez-vous quand vous contemplez votre beauté intérieure? D'où viennent vos transports, votre enthousiasme? D'où vient que vous souhaitez alors vous unir à vous-mêmes et vous recueillir en vous isolant de votre corps? car c'est là ce qu'éprouvent ceux qui aiment véritablement. Quel est donc cet objet qui vous cause ces émotions? Ce n'est ni une figure, ni une couleur, ni une grandeur quelconque; c'est cette âme invisible [sans couleur], qui possède une sagesse également invisible, cette âme en qui on voit briller la splendeur de toutes les vertus, quand on découvre en soi ou que l'on contemple chez les autres la grandeur du caractère, la justice du cœur[1], la pure tempérance, la valeur à la figure imposante, la dignité et la pudeur à la démarche ferme, calme, imperturbable, et par dessus tout l'intelligence, semblable à Dieu et éclatante de lumière. Quand nous sommes ravis d'admiration et d'amour pour ces objets, par quelle raison les proclamons-nous beaux? Ils existent, ils se manifestent, et celui qui les verra ne pourra jamais s'empêcher de dire qu'ils sont des êtres véritables. Or que sont les êtres véritables? Ils sont beaux.

Mais la raison n'est pas encore satisfaite : elle se demande pourquoi ces êtres véritables donnent à l'âme qui les possède la propriété d'exciter l'amour, d'où provient cette auréole de lumière qui couronne pour ainsi dire toutes les vertus. Prenez des choses contraires à ces beaux objets, et comparez-leur ce qu'il peut y avoir de laid dans l'âme. Si nous découvrons en quoi consiste la laideur et quelle en est la cause, nous aurons un élément important de la solution

[1] *Voy.* Platon: *Banquet*, p. 209; *République*, liv. III, p. 402.

que nous cherchons. Supposons une âme laide ; elle sera livrée à l'intempérance, injuste, en proie à une foule de passions, troublée, pleine de crainte par l'effet de sa lâcheté, d'envie par sa bassesse; elle ne songera qu'aux choses viles et périssables ; elle sera entièrement dépravée, n'aimera que les voluptés impures, n'aura d'autre vie que la vie sensuelle, se complaira dans sa turpitude. N'expliquerons-nous pas un pareil état en disant que c'est sous le masque même de la beauté que la turpitude s'est introduite dans cette âme, qu'elle l'a abrutie, souillée de toute espèce de vices, rendue incapable d'avoir une vie pure, des sentiments purs, qu'elle l'a réduite à une existence obscure, infectée par le mal, empoisonnée par des germes de mort, qu'elle l'empêche de rien contempler de ce qu'elle doit contempler, de rester seule avec elle-même, parce qu'elle l'entraîne hors d'elle vers les régions inférieures et ténébreuses? L'âme tombée dans cet état d'impureté, emportée par un penchant irrésistible vers les choses sensibles, absorbée dans son commerce avec le corps, enfoncée dans la matière, l'ayant même reçue en elle, a changé de forme par son mélange avec une nature inférieure. Tel un homme tombé dans un bourbier fangeux ne laisserait plus découvrir à l'œil sa beauté primitive, et ne présenterait plus que l'empreinte de la fange qui l'a souillé; sa laideur vient de l'addition d'une chose étrangère ; veut-il recouvrer sa beauté première, il faut qu'il lave ses souillures, qu'en se purifiant il redevienne ce qu'il était.

Nous avons le droit de dire que l'âme devient laide en se mêlant au corps, en se confondant avec lui, en *inclinant* [1] vers lui. La laideur pour l'âme consiste à n'être point pure et sans mélange[2], comme pour l'or à être souillé de parcelles de terre; qu'on enlève ces scories, il ne reste plus que l'or, et alors il est beau parce qu'il est séparé de tout

[1] *Voy.* p. 49. — [2] *Voy.* Platon : *Banquet*, p. 331 ; *Philèbe*, p. 401.

corps étranger, parce qu'il est ramené à sa seule nature. De même l'âme, affranchie des passions qu'engendre son commerce avec le corps quand elle se livre trop à lui, délivrée des impressions extérieures, purifiée des souillures qu'elle contracte par son alliance avec le corps, enfin réduite à elle-même, dépose cette laideur qui ne lui vient que d'une nature étrangère à la sienne.

VI. Ainsi, comme le dit une antique maxime[1], le courage, la tempérance, toutes les vertus, la prudence même, ne sont qu'une *purification*. C'est donc avec sagesse qu'on enseigne dans les mystères que l'homme qui n'aura pas été purifié séjournera, dans les enfers, au fond d'un bourbier, parce que tout ce qui n'est pas pur se complaît dans la fange par sa perversité même : c'est ainsi que nous voyons les pourceaux immondes se vautrer dans la fange avec délices. En quoi ferions-nous en effet consister la véritable tempérance si ce n'est à ne pas s'attacher aux plaisirs du corps, à les fuir même comme impurs et propres à un être impur[2] ? Le courage ne consiste-t-il pas à ne pas craindre la mort, qui n'est autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? Celui qui veut s'isoler du corps ne saurait donc craindre la mort. La grandeur d'âme n'est que le mépris des choses d'ici-bas. Enfin la prudence, c'est la pensée qui, détachée de la terre, élève l'âme au monde intelligible. L'*âme purifiée* devient une *forme*, une *raison*, une *essence incorporelle, intellectuelle* ; elle appartient tout entière à la divinité, en qui se trouve la source du beau et de toutes les qualités qui ont de l'affinité avec lui.

Ramenée à l'intelligence, l'âme voit donc croître sa beauté : en effet, sa beauté propre, c'est l'intelligence avec ses idées ; c'est quand elle est unie à l'intelligence que l'âme est véritablement isolée de tout le reste. Aussi dit-on avec raison que le bien et le beau pour l'âme, c'est de se rendre

[1] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 69.— [2] *Voy.* p. LII, CIX (note 2), 55, 380.

semblable à Dieu[1], parce qu'il est le principe de la Beauté et des essences ; ou plutôt l'*Être* est la *Beauté*, *l'autre nature*[2] [le *non-être*, la matière] est la *laideur*. Celle-ci est le mal premier, le mal même, comme Celui-là [le Premier principe] est le Bien et le Beau : car il y a identité entre le Bien et la Beauté[3]. Aussi est-ce par les mêmes moyens qu'on doit étudier la beauté et le bien, la laideur et le mal. Il faut assigner le premier rang à la Beauté, qui est identique avec le Bien et dont dérive l'Intelligence qui est belle par elle-même. L'âme est belle par l'Intelligence, puis les autres choses comme les actions, les études, sont belles par l'âme qui leur donne une forme. C'est encore l'âme qui rend beaux les corps auxquels on attribue cette perfection : étant une essence divine, et participant à la Beauté, quand elle s'empare d'un objet et le soumet à son empire, elle lui donne toute la beauté que la nature de cet objet le rend capable de recevoir.

VII. Il nous reste maintenant à remonter au Bien auquel toute âme aspire. Quiconque l'a vu, connaît ce qui me reste à dire, sait quelle est la beauté du Bien. En effet, le Bien est désirable par lui-même[4]; il est le but de nos désirs. Pour l'atteindre, il faut nous élever vers les régions supérieures, nous tourner vers elles et nous dépouiller du vêtement que nous avons revêtu en descendant ici-bas, comme, dans les mystères, ceux qui sont admis à pénétrer au fond du sanctuaire, après s'être purifiés, dépouillent tout vêtement, et s'avancent complétement nus[5].

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. X, p. 618. *Voy.* aussi ci-dessus le début du livre *Des Vertus*, p. 51. — [2] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 35.— [3] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 21, 22, 31-34; et Platon : *Philèbe*, p. 64; I[er] *Alcibiade*, p. 115.— [4] *Voy. Enn.* V, liv. VIII, § 9. — [5] Ceux qui voulaient être initiés aux mystères d'Éleusis passaient par différents degrés dont le premier était la purification, καθαρμός. Ils se dépouillaient de leurs vêtements, comme le prouvent des vases grecs où ils sont représentés nus.

L'âme s'avance ainsi dans son ascension vers Dieu jusqu'à ce que, s'étant élevée au-dessus de tout ce qui lui est étranger, elle voie seule à seul, dans toute sa simplicité, dans toute sa pureté, Celui dont tout dépend, auquel tout aspire, duquel tout tient l'existence, la vie, la pensée : car il est le principe de l'existence, de la vie, de la pensée. Quels transports d'amour ne doit pas ressentir celui qui le voit[1], avec quelle ardeur ne doit-il pas souhaiter s'unir à lui, de quel ravissement ne doit-il pas être transporté ! Celui qui ne l'a pas encore vu le désire comme le Bien; celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine Beauté, est frappé à la fois de stupeur et de plaisir, ressent un saisissement qui n'a rien de douloureux, aime d'un véritable amour, d'une ardeur sans égale[2], se rit des autres amours, et dédaigne les choses qu'il appelait auparavant du nom de beautés. C'est ce qui arrive à ceux auxquels sont apparues les formes des dieux et des démons : ils ne regardent plus la beauté des autres corps. Que pensons-nous donc que doive éprouver celui qui voit le Beau même[3], le Beau pur, qui, en vertu de sa pureté même, est sans chair et sans corps, en dehors de la terre et du ciel ! Toutes ces choses en effet sont contingentes et composées; elles ne sont pas des principes; elles dérivent de Lui. Si l'on peut arriver à voir Celui qui donne à tous les êtres leur perfection tout en demeurant immobile en lui-même, sans rien recevoir, si l'on se repose dans sa contemplation et qu'on en jouisse, en lui devenant semblable, quelle beauté souhaitera-t-on voir encore? Étant la Beauté suprême, la Beauté première, Il rend beaux ceux qui l'aiment et par là ils deviennent eux-mêmes dignes d'amour. Voilà le grand but, le but suprême des âmes; voilà le but qui appelle tous leurs efforts si elles ne veulent pas être déshéritées de cette

[1] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 346. — [2] *Voy.* Platon, *Banquet*, p. 210. — [3] *Voy.* Platon, *Banquet*, p. 211.

contemplation sublime dont la jouissance rend bienheureux[1], et dont la privation est la plus grande des infortunes. Car celui qui est malheureux, ce n'est pas celui qui ne possède ni de belles couleurs, ni de beaux corps, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté; c'est celui-là seul qui se voit exclu uniquement de la possession de la Beauté, possession au prix de laquelle il faut dédaigner les royautés, la domination de la terre entière, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant et en méprisant tout cela, obtenir de contempler la Beauté face à face.

VIII. Comment faut-il s'y prendre, que faut-il faire pour arriver à contempler cette Beauté ineffable, qui, comme la divinité dans les mystères, reste cachée au fond d'un sanctuaire et ne se montre pas au dehors, pour ne pas être aperçue des profanes? Qu'il s'avance dans ce sanctuaire, qu'il y pénètre, celui qui en a la force, en fermant les yeux au spectacle des choses terrestres, et sans jeter un regard en arrière sur les corps dont les grâces le charmaient jadis. S'il aperçoit encore des beautés corporelles, il doit ne plus courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des vestiges et des ombres d'un principe supérieur, il les fuira pour Celui dont elles ne sont que le reflet. Celui qui se laisserait égarer à la poursuite de ces vains fantômes, les prenant pour la réalité, n'aurait qu'une image aussi fugitive que la forme mobile reflétée par les eaux, et ressemblerait à cet insensé qui, voulant saisir cette image, disparut lui-même, dit la fable, entraîné dans le courant[2]; de même, celui qui voudra embrasser les beautés corporelles et ne pas s'en détacher précipitera, non point son corps, mais son âme, dans les abîmes ténébreux, abhorrés de l'intelligence; il sera condamné à une cécité complète, et sur cette terre comme dans l'enfer il ne verra que des ombres mensongères. C'est ici

[1] *Voy.* Platon: *Phèdre*, p. 250. — [2] Allusion à la fable de Narcisse.

réellement qu'on peut dire avec vérité : fuyons dans notre chère patrie[1]. Mais comment fuir? comment s'échapper d'ici? se demande Ulysse dans cette allégorie qui nous le représente essayant de se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni que le spectacle des beautés corporelles qui l'entourent puissent le retenir dans ces lieux enchantés. Notre patrie, c'est la région d'où nous sommes descendus ici-bas ; c'est là qu'habite notre Père. Mais, comment y revenir, quel moyen employer pour nous y transporter? Ce ne sont pas nos pieds : ils ne sauraient que nous porter d'un coin de la terre à un autre. Ce n'est pas non plus un char ou un navire qu'il nous faut préparer. Il faut laisser de côté tous ces vains secours et ne pas même y songer. Fermons donc les yeux du corps pour ouvrir ceux de l'esprit, pour éveiller en nous une autre vue, que tous possèdent, mais dont bien peu font usage.

IX. Mais comment faire usage de cette vue intérieure[2]? Au moment où elle s'éveille, elle ne peut contempler d'abord les beautés trop éclatantes. Il faut donc habituer ton âme à contempler d'abord les plus nobles occupations de l'homme, puis les belles œuvres, non celles qu'exécutent les artistes, mais celles qu'accomplissent les hommes qu'on appelle vertueux. Considère ensuite l'âme de ceux qui produisent ces belles actions. Mais comment découvriras-tu la beauté que possède leur âme excellente? Rentre en toi-même et examine-toi. Si tu n'y trouves pas encore la beauté, fais comme l'artiste qui retranche, enlève, polit, épure, jusqu'à ce qu'il ait orné sa statue de tous les traits de la beauté. Retranche ainsi de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est point droit, purifie et illumine ce qui est

[1] *Voy.* Homère : *Iliade*, liv. II, 27 ; *Odyssée*, liv. XX, 269. *Voy.* aussi l'*Ennéade* I, liv. II, § I. — [2] *Voy.* Platon, *République*, liv. VII, p. 533.

ténébreux, et ne cesse pas de perfectionner ta statue jusqu'à ce que la vertu brille à tes yeux de sa divine lumière, jusqu'à ce que tu voies la tempérance assise en ton sein dans sa sainte pureté[1]. Quand tu auras acquis cette perfection, que tu la verras en toi, que tu habiteras pur avec toi-même, que tu ne rencontreras plus en toi aucun obstacle qui t'empêche d'être un, que rien d'étranger n'altérera plus par son mélange la simplicité de ton essence intime, que tu ne seras plus dans ton être tout entier qu'une lumière véritable, qui ne peut être mesurée par une grandeur, ni circonscrite par une figure dans d'étroites limites, ni s'accroître en étendue à l'infini, mais qui est tout à fait incommensurable parce qu'elle échappe à toute mesure et est au-dessus de toute quantité; quand tu seras devenu tel, alors, puisque tu es la vue même, aie confiance en toi, parce que tu n'as plus besoin de guide; regarde attentivement : car ce n'est que par l'œil qui s'ouvre alors en toi que tu peux apercevoir la Beauté suprême. Mais si tu essaies d'attacher sur elle un œil souillé par le vice, impur, et dépourvu d'énergie, ne pouvant supporter l'éclat d'un objet aussi brillant, cet œil ne verra rien, quand même on lui montrerait un spectacle naturellement facile à contempler. Il faut d'abord rendre l'organe de la vision analogue et semblable à l'objet qu'il doit contempler[2]. Jamais l'œil n'eût aperçu le soleil, s'il n'en avait d'abord pris la forme[3] : de même, l'âme ne saurait voir la Beauté si d'abord elle ne devenait belle elle-même. Tout homme doit commencer par se rendre beau et divin pour obtenir la vue du Beau et de la Divinité. Ainsi, il s'élèvera d'abord à l'Intelligence[4], il y contemplera

[1] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 348. Le mot βάθρῳ, *siége*, qui se trouve dans Platon, doit être ajouté dans le texte de Plotin, pour que la phrase offre un sens. — [2] Allusion à la théorie platonicienne de la vue. *Voy.* le *Timée*, p. 53. — [3] *Voy.* Platon, *République*, liv. VI, p. 508. — [4] *Voy.* Platon, *Philèbe*, p. 64.

la beauté de toutes les *formes*, et il proclamera que toute cette beauté réside dans les *idées*. En effet, tout est beau en elles, parce qu'elles sont les filles et l'essence même de l'Intelligence. Au-dessus de l'Intelligence, il rencontrera Celui que nous appelons la nature du Bien, et qui fait rayonner autour de lui la Beauté; en sorte que, pour nous résumer, ce qui se présente le premier, c'est le Beau. Si l'on veut établir une distinction dans les intelligibles, il faut dire que le *Beau intelligible* est le lieu des idées, que le *Bien*, placé au-dessus du Beau, en est la source et le principe; ou bien placer dans un seul et même principe le Bien et le Beau, mais en regardant ce principe comme le Bien d'abord, et seulement ensuite comme le Beau [1].

[1] D. Wyttenbach a proposé ici une correction que nous avons adoptée : ἢ ἐν τῷ αὐτῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν θήσεται, πλὴν πρῶτον τὸ ἀγαθὸν, ἐξῆς δὲ καλόν. La phrase ne peut offrir de sens sans cette correction tout à fait conforme à la distinction que Plotin établit entre le Bien et le Beau (*Voy. Enn.* VI, liv. VII). M. Barthélemy Saint-Hilaire traduit : « Ou plutôt on réunit dans le même et le bien et le beau primitif, si loin du beau que nous voyons ici-bas. »

LIVRE SEPTIÈME.

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS[1].

I. Peut-on dire que pour chaque être le bien soit autre chose que d'agir et de vivre conformément à la nature[2]; que, pour un être composé de plusieurs parties, le bien ne consiste pas dans l'action de la meilleure partie de lui-même, action qui lui soit propre, naturelle, et qui ne lui fasse jamais défaut? S'il en est ainsi, le bien pour l'âme est d'agir conformément à la nature. Si de plus l'âme, étant elle-même un être excellent, dirige son action vers quelque chose d'excellent, le bien qu'elle atteint n'est pas seulement le bien par rapport à elle, c'est le Bien absolu. S'il est donc un principe qui ne dirige son action vers aucune autre chose, parce qu'il est le meilleur des êtres, qu'il est même au-dessus de tous les êtres, que tous les autres êtres tendent vers lui, évidemment c'est là le Bien absolu par la vertu duquel les autres êtres participent du bien. Or les autres êtres ont deux moyens de participer du bien : l'un, c'est de lui devenir semblables; l'autre, c'est de diriger leur action vers lui. Si diriger son désir et son action vers le meilleur principe est un bien, il en résulte que le Bien absolu lui-même doit ne regarder ni désirer aucune autre chose, rester dans le repos, être la source et le principe de toutes les actions conformes à la nature, donner aux autres choses la forme du bien, sans agir sur elles; ce sont elles au contraire qui dirigent leur action vers lui.

[1] Ce livre n'est qu'un faible résumé de quelques-unes des idées développées dans les livres VII, VIII, IX de l'Ennéade VI. *Voy.* à la fin du volume la *Note* sur ce livre.—[2] C'était la doctrine des Stoïciens.

Ce n'est ni par l'action, ni même par la pensée, mais seulement par la *permanence* (μονῇ) que ce principe est le Bien. Si le Bien est supérieur à l'être, il doit être aussi supérieur à l'action, à l'intelligence et à la pensée. Car il faut reconnaître comme étant le Bien le principe duquel tout dépend, tandis que lui-même ne dépend de rien. C'est à cette condition que le Bien est vraiment le principe vers lequel toutes choses tendent. Il faut donc qu'il persiste dans son état, et que tout se tourne vers lui, de même que, dans un cercle, tous les rayons aboutissent au centre. Nous pouvons en voir un exemple dans le soleil : il est un centre pour la lumière qui est en quelque sorte suspendue à cet astre. Aussi est-elle partout avec lui et ne s'en sépare-t-elle pas; et quand même vous voudriez la séparer d'un côté, elle n'en resterait pas moins concentrée autour de lui.

II. Comment toutes les autres choses se rapportent-elles au Bien? Ce qui est inanimé se rapporte à l'Ame; ce qui est animé se rapporte au Bien par le moyen de l'Intelligence. Tout être a quelque chose du bien tant qu'il est une unité, un être, et qu'il participe de la forme. Par cela qu'il participe de l'unité, de l'être et de la forme, chaque être participe du bien; mais en cela il ne participe que d'une image : car les choses dont il participe sont des images de l'unité, de l'être; il en est de même de la forme. Pour la Première âme[1], comme elle approche de l'Intelligence, elle a une vie qui approche plus de la vérité, et c'est à l'Intelligence qu'elle le doit; elle a donc la forme du bien [par la vertu de l'Intelligence]. Pour posséder le Bien, elle n'a qu'à tourner vers lui ses regards. L'Intelligence vient immédiatement après le Bien : car l'Intelligence tient le premier rang après le Bien. Ainsi, pour ceux auxquels il est donné de vivre, la vie est le bien. De même, pour ceux qui participent à l'intelli-

[1] Le Bien, l'Intelligence, la Première âme sont les trois *hypostases*. *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 1; *Enn.* V, liv. I.

gence, l'intelligence est le bien; en sorte que l'être qui joint l'intelligence à la vie possède un double bien.

III. Si la vie est un bien, ce bien appartient-il ou non à tous les êtres? Non certes. La vie est incomplète pour le méchant comme pour l'œil qui ne voit pas distinctement: car il n'accomplit pas sa fin.

Si, pour nous, la vie, mêlée comme elle l'est, est un bien, quoiqu'un bien imparfait, comment soutenir [nous dira-t-on] que la mort n'est pas un mal? Mais pour qui serait-elle un mal? car il faut que le mal soit l'attribut de quelqu'un. Or pour l'être qui n'est plus, ou qui, même existant, est privé de la vie, il n'y a pas plus de mal que pour une pierre[1]. Mais si après la mort l'être vit encore, s'il est encore animé, il possédera le bien, et d'autant plus qu'il exercera ses facultés sans le corps. S'il est uni à l'Ame universelle, quel mal peut-il y avoir pour lui? Aucun: car pour les dieux il y a bien sans mélange de mal. Il en est de même pour l'âme qui conserve sa pureté. Pour qui ne la conserve pas, ce n'est pas la mort, c'est la vie qui est un mal. S'il y a des châtiments dans l'enfer, la vie est encore un mal pour l'âme, parce qu'elle n'est pas pure. Si la vie est l'union de l'âme et du corps, et la mort leur séparation, l'âme peut passer par ces deux états [sans être pour cela malheureuse].

Mais si la vie est un bien, comment la mort n'est-elle pas un mal? Certes la vie est un bien pour ceux qui possèdent le bien; [elle est un bien] non parce que l'âme est unie au corps, mais parce qu'elle repousse le mal par la vertu. La mort serait plutôt un bien [parce qu'elle nous délivre du corps]. En un mot, il faut dire que la vie dans un corps est par elle-même un mal; mais, par la vertu, l'âme se place dans le bien, non en conservant l'union qui existe, mais en se séparant du corps.

[1] L'expression de Plotin semble faire allusion à un proverbe.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES MAUX [1].

I. Quand on cherche quelle est l'origine des maux que peuvent éprouver soit tous les êtres en général, soit une classe d'êtres en particulier, il est raisonnable de commencer par dire ce qu'est le Mal, par déterminer sa nature : c'est le moyen de connaître d'où il vient, où il réside, à qui il peut arriver, de constater en général s'il est quelque chose de réel. Mais quelle est celle de nos facultés qui peut nous faire connaître la nature du Mal ? Cette question n'est pas facile à résoudre, parce qu'*il doit y avoir analogie entre le sujet qui connaît et l'objet qui est connu*[2]. L'intelligence et l'âme peuvent connaître les *formes* [essences] et aspirer à elles dans leurs désirs, parce qu'elles sont des formes elles-mêmes. Mais on ne saurait se représenter comme une forme le Mal, qui consiste dans l'absence de tout bien[3]. Cependant, comme il ne peut y avoir pour les contraires qu'une seule et même science, et que le Mal est le contraire du Bien, il en résulte que quand on connaît le Bien, on connaît également le Mal, et que, pour déterminer la nature du Mal, il faut d'abord déterminer celle du Bien :

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy.*, à la fin du volume, la *Note* sur ce livre.

[2] Le principe que Plotin pose ici était admis comme un axiome par la philosophie antique, ainsi que le prouvent ces vers d'Empédocle souvent cités : Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ, κ. τ. λ., vers 318 à 320. — [3] *Voy.* liv. VI, § 2, p. 102.

car les choses qui sont supérieures doivent précéder les inférieures, parce que les unes sont des formes et que les autres n'en sont pas, qu'elles en sont plutôt la privation. Il faut aussi chercher en quel sens le Mal est le contraire du Bien : si c'est en ce sens que l'un est le Premier, et l'autre le Dernier[1]; l'un, la forme, et l'autre, la privation de la forme. Mais nous en parlerons plus loin[2].

II. Déterminons maintenant la nature du Bien, autant du moins que l'exige la présente discussion. Le Bien est le principe dont tout dépend, auquel tout aspire, d'où tout sort et dont tout a besoin. Quant à lui, il est complet, il se suffit à lui-même, il n'a besoin de rien, il est la *mesure*[3] et le *terme* de toutes choses; il tire de son sein l'Intelligence, l'Essence, l'Ame, la Vie, et la contemplation intellectuelle.

Toutes ces choses sont belles; mais il est un principe possédant une Beauté suprême, principe supérieur aux choses qui sont les meilleures[4]; il règne dans le monde intelligible[5], étant l'Intelligence même, bien différente de ce que nous appelons les intelligences humaines. Ces dernières en effet sont tout occupées de propositions, discutent sur le sens des mots, raisonnent, examinent la validité des conclusions, contemplent les choses dans leur enchaînement, incapables qu'elles sont de posséder la vérité *à priori*, et vides de toute idée avant d'avoir été instruites par l'expérience, quoiqu'elles soient cependant des intelligences. Telle n'est pas l'Intelligence première : tout au contraire, elle possède toutes choses; elle est toutes choses, mais en restant en elle-même; elle possède

[1] *Voy*. § 7. — [2] *Voy*. § 3. — [3] *Voy*. Platon, *Lois*, IV, p. 716 : ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον. C'est le principe opposé à celui de Protagoras qui fait l'homme la mesure de tout. — [4] Dans cette phrase Plotin passe brusquement du Bien à l'Intelligence en la désignant par un simple changement de genre : Τὸ δ' ἐστὶν ἀνενδεές, ἱκανὸν ἑαυτῷ.... αὐτόςτε γὰρ ὑπέρκαλος. — [5] Cette expression est empruntée à Platon (*Philèbe*, p. 28) : ὡς νοῦς ἐστι βασιλεύς.

toutes choses, mais sans les posséder [à la manière ordinaire], les choses qui subsistent en elle ne différant pas d'elle et n'étant pas non plus séparées entre elles : car chacune d'elles est toutes les autres[1], est tout et partout, quoiqu'elle ne se confonde pas avec les autres et qu'elle en reste distincte.

La puissance qui participe de l'Intelligence [l'Ame universelle][2] n'en participe pas de manière à lui être égale, mais seulement dans la mesure où elle est capable d'en participer : elle est le premier acte de l'Intelligence, la première essence que l'Intelligence engendre tout en restant en elle-même. Elle dirige vers l'Intelligence suprême toute son activité et ne vit en quelque sorte que par elle. Se mouvant hors d'elle et autour d'elle suivant les lois de l'harmonie, l'Ame universelle attache ses regards sur elle, et pénétrant par la contemplation jusqu'à ses profondeurs les plus intimes, elle voit par elle Dieu lui-même [le Bien]. C'est en cela que consiste la vie sereine et heureuse des dieux, vie où le mal n'a aucune place.

Si tout s'arrêtait là [et qu'il n'y eût rien au delà des principes décrits jusqu'ici], le mal n'existerait pas [il n'y aurait que des biens]. Mais il y a des biens du premier, du deuxième et du troisième rang. Tous se rapportent [il est vrai] au *roi de toutes choses*, qui est leur auteur et dont ils tiennent leur bonté; mais les biens du second rang se rapportent [plus spécialement] au second principe; les biens du troisième rang, au troisième principe[3].

III. Si ce sont là les êtres véritables, et si le Premier principe leur est supérieur, le Mal ne saurait exister dans de tels êtres, et bien moins encore dans Celui qui leur est supérieur : car toutes ces choses sont bonnes. Reste

[1] *Voy. Enn.* V, liv. I; *Enn.* VI, liv. IX, § 2. — [2] On sait que le premier principe est le Bien ou l'Un, le deuxième l'Intelligence divine, le troisième l'Ame universelle. — [3] *Voy.* Platon, *Lettre* 2, p. 312.

que le Mal se trouve dans le *non-être*, qu'il en soit en quelque sorte la forme, qu'il se rapporte aux choses qui s'y mêlent ou qui ont quelque communauté avec lui. Ce non-être n'est pas le non-être absolu[1]; seulement il diffère de l'être, non pas comme en diffèrent le *mouvement* et le *repos*[2], qui se rapportent à l'être, mais comme l'*image* ou quelque chose de plus éloigné encore de la réalité. Dans ce non-être sont compris tous les objets sensibles, toutes leurs modifications passives; ou bien, il est quelque chose d'inférieur encore, comme leur accident, ou leur principe; ou l'une des choses qui concourent à le constituer. Pour mieux déterminer le Mal, on peut se le représenter comme le *manque de mesure* par rapport à la mesure, comme l'*indétermination* par rapport au terme, comme le *manque de forme* par rapport au principe créateur de la forme, comme le *défaut* par rapport à ce qui se suffit à soi-même, comme l'*illimitation* et la *mutabilité* perpétuelle, enfin comme la *passivité*, l'*insatiabilité* et l'*indigence* absolues[3]. Ce ne sont pas là de simples accidents du Mal, c'est pour ainsi dire son essence même : quelque portion du Mal qu'on examine, on y découvre tout cela. Les autres objets, lorsqu'ils participent du Mal et lui ressemblent, deviennent mauvais sans être cependant le Mal absolu.

Toutes ces choses appartiennent à une *substance* : elles n'en diffèrent pas; elles sont identiques avec elle et la constituent. Car si le mal se trouve comme accident dans un objet, il faut d'abord que le Mal soit quelque chose par lui-même, tout en n'étant pas une véritable essence. De même que, pour le bien, il y a le Bien en soi et le bien envisagé comme attribut d'un sujet étranger, de même, pour le mal, on distingue le Mal en soi et le mal comme accident.

[1] *Voy. Enn.* III, liv. VIII, § 9; *Enn.* IV, liv. VII, § 14; *Enn.* VI, liv. IV, § 2, et liv. IX, § 2. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. II. — [3] Toutes ces expressions sont empruntées à Platon. *Voy.* le *Parménide* et le Ier *Alcibiade, passim.*

Mais [dira-t-on], on ne peut concevoir l'indétermination (ἀμετρία) hors de l'indéterminé, pas plus que la détermination, la mesure (μέτρον), hors du déterminé, du mesuré. [Nous répondrons] : De même que la détermination ne réside pas dans le déterminé [que la mesure ne réside pas dans le mesuré], l'indétermination n'existe pas non plus dans l'indéterminé. Si elle peut être dans une chose autre qu'elle-même, ce sera ou dans l'indéterminé : mais par cela même qu'il est naturellement indéterminé, celui-ci n'a pas besoin de l'indétermination pour devenir tel; ou bien dans le déterminé : mais, par cela même qu'il est déterminé, le déterminé ne peut admettre l'indétermination. Il doit donc exister quelque chose qui soit l'*infini en soi* (ἄπειρον καθ' αὑτό), l'*informe en soi* (ἀνείδεον), et qui réunisse tous les caractères que nous avons indiqués plus haut comme constituant la nature du Mal[1]. Qant aux choses mauvaises, elles sont telles soit parce que le mal s'y trouve mêlé, soit parce qu'elles contemplent le mal, soit enfin parce qu'elles l'accomplissent.

Ce qui est le sujet de la figure, de la forme, de la détermination, de la limitation, ce qui doit à autrui ses ornements, mais qui n'a rien de bon par soi-même, ce qui n'est par rapport aux êtres véritables qu'une vaine image, en un mot l'essence du Mal, s'il peut y avoir une telle essence, voilà ce que la raison nous oblige à reconnaître pour le *Premier mal*, le *Mal en soi*.

[1] Plotin identifie le mal avec la matière et lui donne les mêmes attributs. Il en résulte que pour comprendre la théorie que notre philosophe expose ici, il est nécessaire de connaître ses idées sur la nature de la matière. On les trouvera développées plus loin, dans le livre IV de l'*Ennéade* II (*De la Matière*), et nous prions le lecteur d'y recourir toutes les fois que nous y renvoyons, pour éviter d'inutiles citations. Les termes dont Plotin se sert dans ce passage pour désigner le mal : *l'infini en soi, l'informe en soi*, etc., sont expliqués § 8-16 du livre cité.

IV. La nature des corps, en tant qu'elle participe de la matière, est un mal; cependant elle ne saurait être le Premier mal : car elle a une certaine forme; mais cette forme n'a rien de réel; en outre, elle est privée de la vie[1] : car les corps se corrompent mutuellement; agités d'un mouvement déréglé[2], ils empêchent l'âme d'accomplir son action propre; ils sont dans un flux perpétuel, contraire à la nature immuable des essences : aussi constituent-ils le *second mal*.

Quant à l'âme, elle n'est pas mauvaise par elle-même, et toute âme n'est pas mauvaise. Quelle est donc celle qui mérite ce nom ? Celle de l'homme qui, selon l'expression de Platon[3], est esclave du corps, chez qui la méchanceté de l'âme est naturelle. En effet, la partie irraisonnable de l'âme admet tout ce qui constitue le mal, l'indétermination, l'excès, le défaut, d'où proviennent l'intempérance, la lâcheté et les autres vices de l'âme, les passions involontaires, mères des fausses opinions, qui nous font regarder comme des biens ou des maux les choses que nous recherchons ou que nous évitons. Mais qu'est-ce qui produit ce mal ? comment en faire une cause, un principe ? D'abord, l'âme n'est ni indépendante de la matière, ni perverse par elle-même. En vertu de son union avec le corps, qui est matériel, elle est mêlée à l'indétermination, et jusqu'à un certain point privée de la forme qui embellit et qui donne la mesure. Ensuite, si la raison est gênée dans ses opéra-

[1] Tout ce passage paraît altéré. Nous avons traduit, avec Ficin et Taylor, comme s'il y avait ἐστέρηται δὲ ζωῆς, bien que le texte porte ἐστέρηται οὔτε ζωῆς. Creuzer, tout en conservant la négation dans son texte, déclare dans ses notes en préférer la suppression. Cette correction est autorisée par deux Mss. Si l'on maintenait la négation, comme l'a fait Engelhardt, on pourrait traduire : « Les corps ne sont pas privés de la vie, mais ils se corrompent, etc. » — [2] Au lieu de φορᾷ ἄτακτος, que porte ici le texte, il faut lire ou φορὰ ἄτακτος, ou φορᾷ ἀτάκτῳ. — [3] Δουλευσαμένῳ, expression familière à Platon quand il parle de l'âme qui s'est placée dans la dépendance du corps. On la trouve notamment dans le 1er *Alcibiade*.

tions, si elle ne peut bien voir, c'est qu'elle est entravée par les passions, obscurcie par les ténèbres dont l'environne la matière; c'est qu'elle *incline*[1] vers celle-ci; enfin, c'est qu'elle fixe ses regards, non sur ce qui est *essence*, mais sur ce qui est simple *génération*[2] : or le principe de la génération, c'est la matière, dont la nature est si mauvaise qu'elle la communique aux êtres qui, même sans lui être unis, la *regardent* seulement. Comme elle est entièrement dépourvue du bien, qu'elle en est la privation, le manque complet, la matière rend semblable à elle-même tout ce qui la touche. Donc, l'âme parfaite, tournée vers l'Intelligence, toujours pure, éloigne d'elle la matière, l'indéterminé, le défaut de mesure, le Mal en un mot; elle n'en approche pas, n'y abaisse pas ses regards; elle demeure pure et déterminée par l'Intelligence. L'âme qui ne reste pas dans cet état et qui sort d'elle-même [pour s'unir au corps], n'étant pas déterminée par le Premier, le Parfait, n'est plus qu'une image de l'âme parfaite parce qu'elle manque [du Bien] et qu'elle est remplie d'indétermination; elle ne voit que ténèbres; elle a déjà en elle de la matière parce qu'elle regarde ce qu'elle ne peut voir, parce qu'elle *regarde les ténèbres*, comme on le dit ordinairement[3].

[1] *Voy*. liv. I, § 12, p. 49. — [2] Dans cette phrase, la *génération* signifie les *choses engendrées*, qui n'ont qu'une existence contingente ou périssable; aussi Plotin joint-il souvent l'expression de γένεσις à celle de θνητὴ φύσις et de φθορά. *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 5, 6. — [3] Pour l'intelligence de ce passage, *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10-12. Plotin assimile l'*être*, l'*âme*, l'*intelligence*, le *Bien* à la *Lumière* (p. 57, 110, 112, etc., de notre traduction), le *non-être*, la *matière*, le *Mal*, aux *Ténèbres* (p. 106, 123, 132, 135, etc.). Il explique par une *irradiation* de l'âme la formation du corps : les puissances sensitive, génératrice, nutritive, sont l'*image* de l'âme qui produit le corps en *illuminant* la matière, en s'y *reflétant* comme dans un miroir (p. 45, 47, 49, 137, etc.). Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces idées l'esprit oriental, surtout l'influence des dogmes persans. Nous nous bornerons à une seule citation. Voici comment

V. Puisque le manque de bien est cause que l'âme regarde les ténèbres et s'y mêle, le manque du bien et les ténèbres sont pour l'âme le premier mal. Le second mal sera les ténèbres et la nature du Mal (ἡ φύσις τοῦ κακοῦ), considérées, non dans la matière, mais avant la matière. Ce n'est pas dans le manque de telle ou telle chose, mais de toute chose en général que consiste le Mal. Une chose qui ne manque du bien qu'un peu n'est donc pas mauvaise par cela seul; elle peut même être parfaite pour sa nature. Mais ce qui, comme la matière, manque complétement du bien est le Mal par essence et n'a rien de bon. La matière en effet ne possède pas l'être, sinon elle participerait ainsi du bien; on ne dit qu'elle *est* que par homonymie, comme on dit, mais avec vérité, qu'elle *est* le *non-être* absolu. Ainsi un simple manque [de bien] a pour caractère de n'être pas le bien; mais le manque complet est le Mal; le manque moyen consiste à pouvoir tomber dans le mal et est déjà un mal. Le Mal n'est donc pas tel ou tel mal, comme l'injustice ou tel autre vice : le Mal est ce qui n'est encore rien de cela, rien de déterminé. Quant à l'injustice et aux autres vices, il faut les regarder comme des espèces de mal distinguées entre elles par des accidents : c'est ce qui a lieu pour la méchanceté, par exemple. De plus, les diverses espèces du mal diffèrent entre elles soit par la

Ormuzd parle à Zoroastre dans les livres zends : « Apprends à tous les hommes que tout objet brillant et lumineux est l'éclat de ma propre *lumière*... Rien dans le monde n'est au-dessus de la *lumière*, dont j'ai créé le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des *ténèbres*. » (*Voy*. M. Franck, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, tome v : *Doctrines religieuses et philosophiques des Perses*.) On trouvera aussi plus loin, dans les notes du liv. IX de l'*Ennéade* II, des rapprochements curieux entre la doctrine de Plotin sur Dieu et celle que contient la Kabbale sur le même sujet. Du reste, le goût que notre philosophe avait pour les idées orientales est attesté par Porphyre lui-même (*Voy*. *Vie de Plotin*, § 3).

matière où le mal réside, soit par les parties de l'âme auxquelles il se rapporte, comme la vue, le désir, la passion.

Si l'on admet qu'il y a aussi des maux hors de l'âme, on doit se demander comment s'y ramènent la maladie, la laideur, la pauvreté. Or on dit que la maladie est un défaut ou un excès des corps matériels qui ne supportent ni l'ordre ni la mesure; on dit aussi que la cause de la laideur, c'est que la matière se prête mal à la forme, que la pauvreté provient du besoin et du manque des objets nécessaires à la vie par suite de notre union avec la matière dont la nature est l'*indigence* même[1]. Si ces assertions sont vraies, nous ne sommes pas le principe du Mal, nous ne sommes pas mauvais par nous-mêmes; les maux existent avant nous. Si les hommes s'abandonnent au vice, c'est malgré eux. On peut éviter les maux de l'âme, mais cela exige une fermeté que n'ont pas tous les hommes. Le Mal a donc pour cause la présence de la matière dans les choses sensibles; il n'est pas identique avec la méchanceté des hommes : car il n'y a pas de méchanceté dans tous les hommes; il en est qui triomphent de la méchanceté; ceux qui n'ont pas besoin d'en triompher sont par cela même meilleurs encore. En tout cas, les hommes triomphent du mal par celle de leurs facultés qui n'est pas engagée dans la matière.

VI. Examinons en quel sens on a dit que les maux ne peuvent être détruits, qu'ils sont nécessaires, qu'ils ne se trouvent pas chez les dieux, mais qu'ils assiégent toujours la nature mortelle et le lieu que nous habitons[2]. Assurément le ciel est pur de tout mal parce qu'il se meut éternellement avec régularité, dans un ordre parfait, parce que

[1] C'est l'expression employée par Héraclite et par les Stoïciens pour désigner l'état du monde après la conflagration universelle. — [2] *Voy.* Platon : *Théétète*, p. 176; *République*, II, p. 279. Plotin a déjà cité et commenté cette pensée, au début du livre II de cette même *Ennéade*, où nous avons cité le passage entier de Platon.

dans les astres il n'y a ni injustice ni aucune autre espèce de mal, qu'ils ne se nuisent pas réciproquement dans leur cours et qu'à leurs révolutions préside la plus belle harmonie; tandis que la terre offre le spectacle de l'injustice, du désordre, parce que notre nature est mortelle et que nous habitons un lieu inférieur. Mais quand Platon dit : il faut fuir d'ici-bas[1], cela ne signifie pas qu'il faille quitter la terre; il suffit, tout en y restant, de s'y montrer juste, pieux, sage. C'est la méchanceté qu'il faut fuir parce que c'est en elle et dans ses conséquences que consiste le mal de l'homme.

Quand l'interlocuteur [Théodore][2] dit à Socrate que les maux seraient anéantis si les hommes faisaient ce que prescrit ce sage, Socrate répond que cela n'est pas possible, que le Mal est nécessaire parce qu'il faut que le Bien ait son contraire. Mais comment se fait-il que le mal de l'homme, que la méchanceté soit le contraire du bien? c'est que c'est le contraire de la vertu. Or la vertu, sans être le Bien en soi, est un bien cependant, un bien qui nous fait dominer la matière. Mais comment le Bien en soi peut-il avoir un contraire? car il n'est pas une qualité. En outre, pourquoi l'existence d'une chose nécessite-t-elle celle de son contraire? Admettons toutefois que cela soit possible, que quand une chose existe, son contraire puisse exister aussi, que par exemple, quand un homme est en bonne santé, il puisse tomber malade : il ne s'en suit pas cependant que ce soit nécessaire. Aussi Platon ne prétend-il pas que l'existence de chaque chose de cette espèce entraîne nécessairement celle de son contraire : il n'affirme cela que du Bien[3]. Mais comment le Bien peut-il avoir un contraire s'il est l'essence, ou plutôt s'il est au-dessus de l'essence? Qu'il n'y ait rien de contraire à l'essence, c'est ce qui pa-

[1] *Voy. Théétète*, p. 176.—[2] *Voy. Théétète, ibid.*—[3] *Voy. Théétète, ibid.*

raît évident quand il s'agit d'essences particulières et ce que démontre l'induction; mais on ne l'a pas prouvé pour l'essence universelle. Quel sera donc le contraire de l'essence universelle et des premiers principes en général? Le contraire de l'essence, c'est le non-être; le contraire de la nature du Bien, c'est la nature et le principe du Mal. En effet ces deux natures sont l'une, le principe des maux, et l'autre, le principe des biens. Tous leurs éléments sont opposés entre eux, en sorte que ces deux natures, considérées dans leur ensemble, sont encore plus opposées que les autres contraires. Ces derniers en effet appartiennent à la même forme, au même genre, et, quels que soient les sujets où ils se trouvent, ils ont entre eux quelque chose de commun. Quant aux contraires qui sont séparés par nature, qui ont chacun leur essence constituée par des éléments opposés aux éléments constitutifs de l'essence de l'autre, ils sont absolument opposés entre eux, puisqu'on appelle opposées les choses qui sont aussi éloignées que possible. Or à la mesure, à la détermination, et aux autres caractères de la nature divine[1] sont opposés le défaut de mesure, l'indétermination, et les autres contraires qui constituent la nature du Mal. Chaque tout est donc le contraire de l'autre. L'être de l'un est ce qui est essentiellement et absolument faux; celui de l'autre est l'être véritable; la fausseté de l'un est donc le contraire de la vérité de l'autre. De même, ce qui appartient à l'essence de l'un est le contraire de ce qui appartient à l'essence de l'autre. Nous voyons aussi qu'il n'est pas toujours vrai de dire que l'essence n'a pas de contraire : car nous reconnaissons que l'eau et le feu sont contraires, lors même qu'ils n'auraient pas une commune matière dont le chaud et le froid, l'humide et le sec sont des accidents. S'ils existaient seuls par eux-mêmes, si leur essence était complète sans avoir un sujet commun,

[1] *Voy*. Platon, *Philèbe*, p. 23.

il y aurait encore opposition, et ce serait une opposition d'essence. Donc les choses qui sont complétement séparées, qui n'ont rien de commun, qui sont aussi éloignées que possible, sont contraires par leur nature; ce n'est pas une opposition de qualité, ni d'aucun genre des êtres; c'est une opposition fondée sur ce que ces deux choses sont aussi éloignées que possible, sont composées de contraires, et communiquent ce caractère à leurs éléments.

VII. Pourquoi l'existence du Bien implique-t-elle nécessairement celle du Mal? Est-ce parce que la matière est nécessaire à l'existence du monde? Est-ce parce que celui-ci est nécessairement composé de contraires, et que par conséquent il ne saurait exister sans la matière? Dans ce cas, la *nature* de ce monde est mêlée d'*intelligence* et de *nécessité*. Ses biens sont ce qu'elle reçoit de la divinité; ses maux proviennent de la *nature primordiale*[1], ainsi que s'exprime Platon pour désigner la matière comme une simple substance qui n'est pas encore ornée par une divinité[2]. Mais qu'entend-il par *nature mortelle*[3]? Quand il dit que *les maux assiégent la région d'ici-bas*, il veut parler de l'univers. On peut citer à l'appui ce passage: « Puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas immortels, mais » par mon secours vous ne périrez pas[4]. » S'il en est ainsi, on a raison de dire que les maux ne peuvent être anéantis. Comment donc *peut-on les fuir*[5]? Ce n'est pas en changeant de lieu, dit Platon, mais en acquérant la vertu et *en se séparant du corps*: car c'est en même temps se séparer de la matière, puisque quiconque est attaché au corps

[1] Allusion à l'un des dogmes fondamentaux de Platon, que l'on trouve surtout exposé dans le Timée.— [2] Pour l'interprétation de la fin de cette phrase, nous lisons avec Creuzer: ἐκ θεοῦ του, *par une divinité*, au lieu de εἰ θεῷτο, qui n'offre pas un sens satisfaisant.— [3] *Voy*. le passage déjà cité ci-dessus, p. 41, note. — [4] *Voy*. Platon, *Timée*, p. 41.— [5] Pour une réponse développée à cette question, *Voy*. ci-dessus le livre *Des Vertus*, § 1, et le livre *Du Beau*, § 8.

l'est aussi à la matière. Platon explique également ce que c'est qu'*être séparé du corps* ou *n'en être pas séparé*; enfin ce que c'est qu'*être auprès des dieux :* c'est être uni aux objets intelligibles; car c'est à ces objets qu'appartient l'immortalité.

Voici encore une raison qui montre la *nécessité* du Mal. Puisque le Bien ne reste pas seul, il est nécessaire que le Mal existe par l'*éloignement* du Bien (*τῇ ἐκϐάσει τῇ παρ' αὐτὸ*) [c'est-à-dire par l'infériorité relative des êtres qui, *procédant* les uns des autres, *s'éloignent* de plus en plus du Bien]. Ou, si on l'aime mieux, par l'effet de l'*abaissement* et de l'*épuisement* (*ὑποϐάσει καὶ ἀποστάσει*) [de la puissance divine qui, dans la série de ses émanations successives, *s'affaiblit de degré en degré*], il y a un *dernier* degré de l'être (*τὸ ἔσχατον*), au delà duquel rien ne peut plus être engendré[1]: c'est là le Mal. De même que l'existence de ce qui vient après le Premier [le Bien] est nécessaire, celle du dernier degré de l'être l'est également; or le dernier degré est la matière qui n'a plus rien du Premier; donc l'existence du Mal est nécessaire.

VIII. Mais, objectera-t-on peut-être, ce n'est pas la matière qui nous rend méchants : car ce n'est pas elle qui produit l'ignorance et les appétits pervers. En effet, si c'est par suite de la méchanceté du corps que ces appétits nous entraînent au mal, il faut en chercher la cause, non dans la matière, mais dans la forme [dans les qualités du corps] :

[1] Dans le système de Plotin, la création s'explique par la *procession* des êtres (*πρόοδος*). Du Bien procède l'Intelligence, de l'Intelligence l'Ame, de l'Ame la Matière, qui est le Mal. Cette procession est nécessaire, et chaque être est inférieur à celui dont il procède. *Voy. Enn.* II, liv. v, § 5, et liv. ix, § 8, 13; *Enn.* V, liv. i. On trouve aussi dans Philon cette pensée que la matière est le degré infime de la puissance divine, et que le Mal est la conséquence de la *procession* des êtres : « Il fallait, pour manifester *le meilleur*, que *le pire* fût engendré par la puissance que possède la *bonté* de Dieu. » (*Allégories de la loi*, liv. ii, p. 74.)

ce sont, par exemple, la chaleur, le froid, l'amertume, l'âcreté et les autres qualités des humeurs, c'est l'état de vacuité ou de plénitude de certains organes, ce sont en un mot certaines dispositions qui produisent la différence des appétits, et, si l'on veut, des fausses opinions. Le Mal est donc la forme plutôt que la matière. — Dans cette hypothèse même on n'en est pas moins forcé de convenir que c'est la matière qui est le Mal. Ce qu'une qualité produit quand elle est dans la matière, elle ne le produit plus quand elle en est séparée : ainsi la forme de la hache ne coupe pas sans le fer. D'ailleurs les formes qui sont dans la matière ne sont pas ce qu'elles seraient si elles se trouvaient hors d'elle; les *raisons* [*séminales*][1] unies à la matière sont corrompues par elle et remplies de sa nature. Comme le feu séparé de la matière ne brûle pas, aucune forme, lorsqu'elle reste en elle-même, ne fait ce qu'elle fait quand elle est dans la matière. Celle-ci, maîtrisant tout principe qui y apparaît, l'altère et le corrompt en lui donnant sa propre nature, qui est contraire au Bien. Ce n'est pas qu'elle substitue le froid à la chaleur; mais elle adjoint à la forme, par exemple à la forme du feu, sa substance informe, à la figure son manque de figure, à la mesure son excès et son défaut, procédant ainsi jusqu'à ce qu'elle ait fait perdre aux choses leur nature et ait transformé cette nature en la sienne propre. C'est ainsi que, dans la nutrition des animaux, ce qui a été ingéré ne reste pas tel qu'il était auparavant : les aliments qui entrent dans le corps d'un chien, par exemple, sont par l'assimilation transformés en sang et en humeurs de chien, et en général se modifient selon la nature de l'animal qui les reçoit. Ainsi c'est la matière qui est la cause des maux dans l'hypothèse même où l'on rapporterait les maux au corps.

[1] Λόγοι. Pour le sens de ce mot, *Voy.* ci-dessus la note sur le § 2 du VIe livre, p. 101.

On dira peut-être qu'il faut maîtriser ces dispositions du corps. Mais le principe qui peut en triompher n'est pur que s'*il fuit d'ici-bas*. Les appétits qui ont le plus de force proviennent d'une certaine complexion du corps, et diffèrent selon sa nature : il en résulte qu'il n'est pas facile de les maîtriser. Il est des hommes qui n'ont pas de jugement parce qu'à cause de leur mauvaise complexion ils sont froids et lourds. Il en est d'autres au contraire que leur tempérament rend légers et inconstants. On a la preuve de ce que nous avançons dans la diversité des dispositions où nous nous trouvons successivement nous-mêmes. Quand nous sommes dans un état de plénitude, nous avons d'autres appétits, d'autres pensées que lorsque nous sommes dans un état de vacuité; enfin nos dispositions varient même selon la nature de cet état de plénitude.

En un mot, le premier mal, c'est ce qui par soi-même manque de mesure; le second, c'est ce qui tombe dans le défaut de mesure par accident, soit par assimilation, soit par participation. Au premier rang sont les ténèbres; au second, ce qui est devenu ténébreux. Ainsi le vice, étant dans l'âme l'effet de l'ignorance et d'un défaut de mesure, tient le second rang; il n'est pas le Mal absolu, parce que de son côté la vertu n'est pas le Bien absolu : elle n'est bonne que par son assimilation, par sa participation au Bien.

IX. Comment connaissons-nous le vice et la vertu[1]? Pour la vertu, nous la connaissons par l'intelligence même et par la sagesse : car la sagesse se connaît elle-même. Mais le vice, comment pouvons-nous le connaître? Le voici : De même que nous nous apercevons qu'un objet n'est pas droit en lui appliquant une règle, nous discernons le vice

[1] Plotin revient à la deuxième des questions qu'il avait posées dans le § Ier de ce livre : « Par laquelle de nos facultés connaissons-nous la nature du mal? »

à ce caractère qu'il n'est pas d'accord avec la vertu. Mais en avons-nous ou non l'intuition directe? Nous n'avons pas l'intuition du vice absolu parce qu'il est *infini*. Nous le connaissons donc par une sorte d'abstraction (ἀφαιρέσει), en remarquant que la vertu manque tout à fait; et nous connaissons le vice relatif, en remarquant qu'il manque quelque partie de la vertu : voyant une partie de la vertu et jugeant, par cette partie, de ce qui manque pour constituer complétement la forme [de la vertu], nous appelons vice ce qu'il en manque, laissant dans l'*indéterminé* [le mal] ce qui est privé de la vertu. Il en est de même de la matière : si nous apercevons, par exemple, une figure qui est laide parce que la raison [séminale], faute de dominer la matière, n'a pu en cacher la difformité, nous nous représentons la laideur par ce qui manque de la forme.

Mais comment connaissons-nous ce qui est absolument sans forme? Nous faisons abstraction de toute espèce de forme, et nous appelons matière ce qui reste; nous laissons pénétrer ainsi en nous une sorte de manque de forme (ἀμορφία), par cela seul que nous faisons abstraction de toute forme pour nous représenter la matière [1]. Aussi, l'intelligence devient-elle autre, cesse-t-elle d'être la véritable intelligence quand elle ose regarder de cette façon ce qui n'est pas de son domaine. Elle ressemble à l'œil qui s'éloigne de la lumière pour voir les ténèbres, et qui par cela même ne voit pas : car il ne peut voir les ténèbres avec la lumière, et cependant sans elle il ne voit pas; de cette manière, en ne voyant pas, il voit les ténèbres autant qu'il est naturellement capable de les voir. Ainsi l'intelligence qui cache dans son sein sa lumière et qui sort d'elle-même pour ainsi dire, en s'avançant vers des choses étrangères à sa nature sans emporter sa lumière avec elle,

[1] C'est cette opération que Platon nomme λογισμὸς νόθος, raisonnement bâtard. *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 12.

se place dans un état contraire à son essence pour connaître une nature contraire à la sienne.

X. En voici assez sur ce sujet. — On demandera sans doute comment la matière peut être mauvaise puisqu'elle est sans qualité (ἄποιος)[1]. Si l'on dit qu'elle n'a pas de qualité, c'est en ce sens qu'elle n'a par elle-même aucune des qualités qu'elle recevra, auxquelles elle servira de sujet; ce n'est pas en ce sens qu'elle n'aurait aucune nature. Or si elle a une nature, qui empêche que cette nature ne soit mauvaise, sans que cependant *être mauvaise* soit pour elle une qualité? En effet rien n'est qualité que ce qui sert à qualifier une chose différente de soi; une qualité est donc un accident: c'est ce qui s'affirme comme l'attribut d'un sujet autre que soi-même[2]. Mais la matière n'est pas l'attribut d'une chose étrangère; elle est le sujet auquel on rapporte les accidents. Donc, puisque toute qualité est accident, la matière, dont la nature n'est pas d'être accident, est *sans qualité*[3]. Si de plus la qualité [prise en général] est elle-même sans qualité, comment pourrait-on dire de la matière, tant qu'elle n'a pas encore reçu de qualité, qu'elle est qualifiée de quelque manière? On a donc le droit d'affirmer à la fois et qu'elle n'a pas de qualité et qu'elle est mauvaise; ce n'est pas pour avoir une qualité qu'elle est mauvaise, c'est pour n'en avoir aucune. Elle serait peut-être mauvaise si elle était une forme, mais elle ne serait pas une nature contraire à toute forme.

XI. Mais, objectera-t-on, la nature contraire à toute forme, c'est la privation (στέρησις). Or la privation est toujours l'attribut d'une substance, au lieu d'être soi-même une substance. Si donc le Mal consiste dans la privation, il est l'attribut du sujet privé de forme; et dès lors, il ne saurait exister par lui-même. Si c'est dans l'âme que l'on con-

[1] C'était la doctrine des Stoïciens. *Voy.* Diogène Laërce, liv. VII, p. 134. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VI. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 13.

sidère le mal, la privation constituera en elle le vice, la méchanceté, et pour en rendre raison il ne sera nul besoin de recourir à rien d'extérieur. — On nous objecte ailleurs [1] que la matière n'existe pas; on veut nous prouver ici que, si elle existe, elle n'est pas mauvaise. [S'il en est ainsi], il ne faut pas chercher hors de l'âme l'origine du mal; il faut la placer dans l'âme même : le mal y consiste dans l'absence du bien. Mais si l'on admet que la privation de la forme soit un accident de l'être qui désire recevoir la forme, que par conséquent la privation du bien soit un accident de l'âme, qu'enfin celle-ci produise en elle-même la méchanceté par sa raison [séminale], il en résulte qu'elle ne doit avoir rien de bien. Il en résulte encore qu'elle n'aura pas de vie, qu'elle sera une âme inanimée; ce qui conduit à cette contradiction : l'âme n'est pas âme.

On se trouve ainsi forcé d'admettre que l'âme possède la vie en vertu de sa raison [séminale], de sorte qu'elle n'a pas par elle-même la privation du bien. Mais alors elle tient de l'intelligence une trace de bien, elle a la forme du bien; elle n'est donc pas le Mal par elle-même; ainsi elle n'est pas le premier Mal, et elle ne le renferme pas non plus comme accident, puisqu'elle n'est pas absolument privée du bien.

XII. Dira-t-on que dans l'âme la méchanceté et le mal ne sont pas une privation absolue, mais une privation relative du bien? Dans ce cas, s'il y a dans l'âme tout à la fois possession et privation du bien, elle aura un sentiment mêlé de bien et de mal, et non le Mal sans mélange, et nous n'aurons pas encore trouvé le premier Mal, le Mal absolu. Le bien de l'âme sera dans son essence; le mal n'en sera qu'un accident.

XIII. Dira-t-on que le mal ne doit son caractère qu'à ce qu'il est un obstacle pour l'âme, comme certains objets

[1] *Voy.* § 15 de ce même livre.

sont mauvais pour l'œil parce qu'ils l'empêchent de voir? Dans cette hypothèse, le mal de l'âme sera la cause qui produira le mal, et il le produira sans être le Mal absolu. Si donc le vice est un obstacle pour l'âme, il ne sera pas le Mal absolu, mais la cause du Mal, comme la vertu n'est pas le Bien et contribue seulement à le faire obtenir. Si la vertu n'est pas le Bien, ni le vice le Mal, il en résulte que, puisque la vertu n'est ni le Beau absolu, ni le Bien absolu, le vice n'est ni la Laideur absolue, ni le Mal absolu. Nous disons que la vertu n'est ni le Beau absolu, ni le Bien absolu, parce qu'il y a au-dessus d'elle et avant elle le Beau absolu, le Bien absolu. C'est seulement parce qu'elle en participe que la vertu est regardée comme un bien, comme une beauté. Or, comme l'âme, en s'élevant au-dessus de la vertu, rencontre le Beau absolu, le Bien absolu, ainsi en descendant au-dessous de la méchanceté, elle rencontre le Mal absolu. Elle part donc de la méchanceté pour arriver à l'intuition du Mal, si toutefois l'intuition du Mal est possible. Enfin, quand elle est descendue, elle participe du Mal. Elle se précipite complétement dans la région de la diversité [1], et en s'y plongeant, elle tombe dans un bourbier ténébreux. Si elle tombait dans la Méchanceté absolue, ce n'est plus la méchanceté qu'elle aurait pour caractère; elle l'échangerait contre une nature inférieure encore. En effet, la méchanceté a encore quelque chose d'humain tout en étant mêlée à une nature contraire. L'homme vicieux meurt donc autant que l'âme peut mourir. Or mourir pour l'âme, c'est, quand elle est plongée dans le corps, s'enfoncer dans la matière et s'en remplir; puis, quand elle a quitté le corps, retomber encore dans la même boue jusqu'à ce qu'elle opère son retour dans le monde intelligible et qu'elle détache ses regards de ce bourbier. Tant

[1] *Voy.* Platon, *Banquet*, p. 211.

qu'elle y reste, on dit qu'elle est descendue aux enfers et qu'elle y sommeille[1].

XIV. On dira peut-être que la méchanceté est la faiblesse de l'âme. Car l'âme mauvaise est impressionnable, mobile, facile à entraîner au mal, portée à écouter ses passions, également prompte à se mettre en colère et à se réconcilier; elle cède inconsidérément à de vaines idées; semblable aux ouvrages les plus faibles de l'art et de la nature, qui sont facilement détruits par les vents et par les tourbillons. — Il serait bon de demander à celui qui fait cette objection en quoi consiste la faiblesse de l'âme, et d'où elle vient: car la faiblesse n'est pas dans l'âme ce qu'elle est dans le corps. Mais, de même que dans le corps la faiblesse consiste à ne pouvoir remplir une fonction, à être trop impressionnable, le même défaut dans l'âme s'appelle aussi faiblesse, par analogie, à moins que la matière ne soit également la cause de l'une et l'autre faiblesse. Mais il faut par le secours de la raison aller plus loin, et chercher quelle est la cause du défaut de l'âme qu'on nomme faiblesse.

Dans l'âme, la faiblesse ne provient pas d'un excès de densité ou de raréfaction, de maigreur ou d'embonpoint, ni de quelque maladie telle que la fièvre. Elle doit se rencontrer ou dans les âmes qui sont entièrement séparées de la matière, ou dans celles qui s'y trouvent unies, ou dans les unes et les autres à la fois. Or, comme elle ne se rencontre pas dans les âmes qui sont séparées de la matière (car toutes sont pures, *ailées*[2], comme on le dit, parfaites, et remplissent leurs fonctions sans obstacle), il reste que cette faiblesse se trouve dans les âmes qui sont tombées, qui ne sont ni pures ni purifiées. Pour elles, la faiblesse consiste, non dans la privation de quelque chose, mais dans la présence d'une chose étrangère, comme pour le corps la fai-

[1] *Voy.* Platon, *République*, liv. VII, p. 534. — [2] *Voy.* Platon, *Phèdre*, p. 246.

blesse consiste dans la présence, par exemple, de la pituite ou de la bile. Si donc nous pouvons comprendre clairement quelle est la cause de la chute de l'âme, nous connaîtrons ce que nous cherchons, nous saurons en quoi consiste la faiblesse de l'âme.

La matière est dans l'ordre des êtres aussi bien que l'âme, et il n'y a pour toutes les deux en quelque sorte qu'un seul lieu ; car il n'y a pas deux lieux différents, l'un pour la matière et l'autre pour l'âme, comme seraient, par exemple, la terre pour la matière et l'air pour l'âme. Cette expression : *l'âme occupe un lieu séparé de la matière,* signifie qu'elle n'est pas dans la matière, c'est-à-dire, qu'elle ne lui est pas unie, qu'elle ne constitue pas avec la matière une chose qui soit une, enfin que la matière n'est pas pour l'âme un sujet qui la contienne. Voilà comment l'âme est séparée de la matière. Mais l'âme possède plusieurs puissances, puisqu'elle renferme en elle-même le principe, le milieu et la fin[1]. Or, comme l'indigent qui se présente à la porte du banquet et qui demande avec importunité d'y être admis[2], la matière essaie de pénétrer dans le lieu qu'occupe l'âme. Mais tout le lieu est saint, parce que rien n'y est privé de la présence de l'âme. La matière, en s'exposant à ses rayons, est illuminée par elle, mais elle ne peut recevoir en elle le principe qui l'illumine. En effet, celui-ci ne soutient pas la matière, quoiqu'elle soit présente[3], et ne la voit

[1] Le *principe*, le *milieu* et la *fin* sont les trois facultés principales de l'âme : l'*intelligence* (νοῦς), la *raison discursive* (διάνοια), la *puissance sensitive* (αἴσθησις) unie aux *puissances génératrice* et *nutritive* (γεννητική, θρεπτική). — [2] Allusion au *Banquet* de Platon, p. 203. *Voy*. l'explication de ce mythe dans Plotin, *Enn.* III, liv. VII, § 14 ; liv. V, § 5-9 et liv. VI, § 14. — [3] Οὐ γὰρ ἀνέχεται αὐτὴν... παροῦσαν. Nous traduisons littéralement ce passage, nous conformant à l'interprétation donnée par Ficin : *Illud enim eam* [materiam], *quamvis præsentem, minime sustinet*. Ἀνέχεται paraît avoir ici le sens d'*aider*, comme quand on soutient quelqu'un qui chancelle ; ce

même pas parce qu'elle est mauvaise. La matière obscurcit, affaiblit la lumière qui rayonne sur elle parce qu'elle y mêle ses ténèbres. Elle donne à l'âme l'occasion de produire la *génération*[1] en lui offrant un libre accès vers elle : car si la matière n'était pas présente, l'âme ne s'en approcherait pas. *Descendre* ainsi dans la matière, voilà la *chute* de l'âme : de là dérive aussi sa *faiblesse :* elle consiste en ce que toutes ses facultés ne s'exercent pas, parce que la matière entrave leur action, en remplissant le lieu que l'âme occupe et en la forçant pour ainsi dire à se resserrer. D'ailleurs elle rend mauvais ce qu'elle lui a dérobé jusqu'à ce que cette dernière puisse opérer son *retour* dans le monde intelligible. La matière est donc pour l'âme une cause de faiblesse, une cause de vice. Donc elle est primitivement mauvaise par elle-même, elle est le premier Mal. C'est la matière qui, par sa présence, est cause que l'âme exerce sa puissance génératrice, et qu'elle est ainsi conduite à pâtir ; c'est la matière qui est cause que l'âme est entrée en commerce avec elle et est devenue mauvaise. L'âme en effet ne se serait jamais approchée de la matière si la présence de celle-ci ne lui avait donné occasion de produire la *génération*.

XV. Prétendra-t-on que la matière n'existe pas ? Nous rappellerons dans ce cas la discussion approfondie à laquelle nous nous sommes livrés ailleurs[2] pour prouver la nécessité de son existence. Affirmera-t-on que le Mal n'est nullement au nombre des êtres ? On sera conduit à nier aussi

qui revient à dire que l'âme, quoique présente à la matière, ne lui est ici d'aucun secours. M. Creuzer, après s'être étonné de l'embarras qu'éprouve ici Engelhardt, loue Taylor d'avoir suivi la traduction de Ficin : *Consultius Taylor Ficini vestigia legit* (vol. III, p. 77 de son édition). C'est là une singulière inadvertance : car Taylor a dit précisément le contraire du traducteur latin : *It* [matter] *cannot sustain the irradiations of the soul though present.*

[1] *Voy.* p. 123, note. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, *De la Matière.*

l'existence du Bien, à nier qu'il y ait rien de désirable, et par conséquent à anéantir le désir même ainsi que l'aversion, enfin la pensée : car on a le désir du Bien, l'aversion du Mal. On a la pensée et la connaissance du Bien tout à la fois et du Mal ; la pensée est elle-même un bien.

Il faut donc reconnaître qu'il y a d'abord le Bien, le Bien sans mélange, puis la nature mélangée de bien et de mal ; que ce qui participe plus du mal tend par cela même au Mal absolu, et que ce qui y participe moins tend par cela même au Bien. Car qu'est-ce que le mal pour l'âme ? c'est d'être en contact avec la nature inférieure ; sans cela, il n'y aurait pour elle ni appétit, ni douleur, ni crainte. En effet, c'est pour le composé [de l'âme et du corps] que nous éprouvons de la crainte : nous craignons qu'il ne soit dissous ; la cause de nos douleurs et de nos souffrances, c'est sa dissolution ; enfin le but de tout appétit, c'est d'écarter ce qui le trouble ou de prévenir ce qui pourrait le troubler. Quant à la représentation sensible (φαντασία), c'est l'impression faite par un objet extérieur sur la partie irraisonnable de l'âme, partie qui ne peut recevoir cette impression que parce qu'elle n'est pas indivisible. L'opinion fausse vient à l'âme de ce qu'elle n'est plus au sein de la vérité, et elle n'y est plus parce qu'elle n'est plus pure. Tout au contraire, le désir de l'intelligible conduit l'âme à s'unir intimement avec l'intelligence, comme elle le doit, à y rester solidement édifiée en quelque sorte, sans incliner vers ce qui est inférieur. Si le Mal ne reste pas le Mal pur, c'est par la nature et par la puissance du Bien. Il est comme un captif que la Beauté couvre de ses chaînes d'or, afin que les dieux ne le voient pas dans sa nudité, et que les hommes ne l'aient pas toujours sous les yeux, ou que, s'ils l'ont quelquefois sous les yeux, ils se rappellent le Beau lorsqu'ils en aperçoivent une image affaiblie.

LIVRE NEUVIÈME

DU SUICIDE[1].

Il ne faut pas faire sortir par violence l'âme du corps, de peur qu'elle ne sorte [en emportant quelque chose d'étranger, c'est-à-dire de corporel][2] : car, dans ce cas, elle emportera cet élément étranger en quelque endroit qu'elle *émigre* (par *émigrer* j'entends passer dans un autre séjour). Il faut au contraire attendre que le corps tout entier se détache naturellement de l'âme : alors celle-ci n'a plus besoin de passer dans un autre séjour ; elle est complétement délivrée du corps.

Comment donc le corps se détache-t-il naturellement de l'âme ? Par la rupture complète des liens qui tiennent l'âme attachée au corps, par l'impuissance où se trouve le corps d'enchaîner l'âme, l'harmonie en vertu de laquelle il en avait la puissance étant complétement détruite[3].

Quoi donc ? ne peut-on se dégager volontairement des

[1] Ce livre, qui n'est sans doute qu'un fragment d'un livre plus étendu, se rattache aux § 8 et 16 du livre IV de cette même Ennéade. Plotin ne fait que résumer la doctrine exposée par Platon, dans le *Phédon*. Macrobe a cité et presque traduit ce morceau de Plotin. *Voy*. le texte du passage de Macrobe, à la fin de ce volume, dans la *Note* sur ce livre.

[2] Cette pensée n'est que la citation abrégée d'une maxime attribuée à Zoroastre dans les *Oracles magiques* : Μὴ ἐξάξῃς ἵνα μὴ ἐξίῃ ἔχουσά τι : nous avons suppléé les deux derniers mots, qui manquaient au texte. — [3] Porphyre développe la même pensée dans son traité *De l'Abstinence des viandes* (liv. II, 47) : « Lorsque l'âme d'un

liens du corps? Non : quand on emploie la violence, ce n'est pas le corps qui se détache de l'âme, c'est l'âme qui fait effort pour s'arracher au corps, et cela par un acte qui s'accomplit, non dans l'état d'impassibilité [qui convient au sage], mais par l'effet du chagrin, de la souffrance ou de la colère. Or un tel acte est illicite.

Mais si l'on sent approcher le délire ou la folie, ne peut-on les prévenir? D'abord, la folie n'arrive guère au sage ; ensuite, si elle lui arrive, il faut mettre cet accident au nombre des choses inévitables, qui dépendent de la fatalité, et relativement auxquelles il faut se décider moins d'après leur bonté intrinsèque que d'après les circonstances : car peut-être le poison auquel on aurait recours pour faire sortir l'âme du corps ne ferait-il que nuire à l'âme. S'il y a un temps marqué pour la vie de chacun de nous, il n'est pas bon de prévenir l'arrêt du destin, à moins qu'il n'y ait nécessité absolue, comme nous l'avons dit[1]. Enfin, si le rang que l'on obtient là haut dépend de l'état dans lequel on est en sortant du corps, il ne faut pas s'en séparer quand on peut encore faire des progrès[2].

animal est séparée de son corps par violence, elle ne s'en éloigne pas et se tient auprès de lui. Il en est de même des âmes des hommes qu'une mort violente a fait périr; elles restent près de leur corps : c'est une raison qui doit empêcher de se donner la mort. » (Traduction de Lévesque de Burigny.)

[1] Plotin fait sans doute allusion ici à ce qu'il a dit en plusieurs endroits du livre *Du Bonheur*. *Voy.* ci-dessus, liv. II, § 8 et 16. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 18.

DEUXIÈME ENNÉADE

LIVRE PREMIER

DU CIEL[1].

I. Si l'on admet que le monde, être corporel, a toujours existé et existera toujours, et que l'on rapporte à la volonté de Dieu la cause de sa perpétuité, on énoncera peut-être une chose vraie, mais on n'expliquera rien. Puisque ici bas les éléments changent, que les animaux meurent sans que la forme de l'espèce périsse, ne doit-on pas se demander s'il n'en est pas de même pour l'univers, si, en admettant que son corps soit soumis à un flux et à un écoulement perpétuels, la volonté divine ne peut lui conserver la même forme spécifique malgré ses altérations successives, en sorte que, sans avoir perpétuellement l'unité numérique, il conserve toujours l'unité spécifique de la forme? Comment se fait-il en effet qu'ici bas, dans les animaux, la forme de l'espèce soit seule perpétuelle, tandis qu'on regarde l'in-

[1] Dans ce livre, Plotin emploie comme synonymes les mots ὁ οὐρανός, le *ciel*, ὁ κοσμός, le *monde*, τὸ πᾶν ζῶον, l'*animal universel*, τὸ πᾶν, l'*univers*, τὸ ὅλον, le *tout*. — Pour les *Remarques générales*, *Voy.*, à la fin du volume, la *Note* sur ce livre.

dividualité du ciel et des astres comme perpétuelle aussi bien que leur forme?

Si nous attribuons l'incorruptibilité du ciel à ce qu'il comprend toutes choses dans son sein[1], à ce qu'il n'existe aucune autre chose en laquelle il puisse se changer, à ce qu'il ne saurait rencontrer rien d'extérieur qui puisse le détruire, nous expliquerons par là d'une manière raisonnable l'incorruptibilité du ciel considéré comme tout, comme univers; mais nous ne ferons pas voir clairement la raison de la perpétuité du soleil et des autres astres qui sont des parties du ciel au lieu d'être comme lui le tout, l'univers. Il semblera que les astres et le monde considéré comme univers ne doivent posséder qu'une perpétuité de forme comme le feu et les substances de même nature. Rien n'empêche en effet que le ciel, sans rencontrer rien d'extérieur qui le détruise, ne soit, par cela seul que ses parties se détruisent les unes les autres, soumis à une destruction perpétuelle et qu'il ne conserve rien d'identique que la forme; dans ce cas, sa substance, étant dans un flux perpétuel, recevrait sa forme d'un autre principe, et nous verrions arriver dans l'animal universel ce qui a lieu dans l'homme, dans le cheval et dans les autres animaux : l'homme [considéré comme espèce] dure toujours, ainsi que le cheval, mais ce n'est pas toujours le même [individu] qui subsiste. [D'après cette hypothèse], il n'y aura pas dans l'univers une partie toujours permanente, comme le ciel, une autre sans cesse changeante, comme les choses terrestres; toutes ces choses seront soumises à la même condition, ne différant entre elles que par leur durée plus ou moins longue, puisque les corps célestes sont plus durables. Si nous admettons que telle est la perpétuité propre à l'univers et à ses parties, notre opinion présentera

[1] C'était l'opinion d'Héraclite. *Voy.* Diogène Laerce, liv. IX, 8; Platon, *Timée*, p. 31; Aristote, *Du Ciel*, I, 8, 9.

moins d'ambiguïté; nous ferons même disparaître toute espèce de doute si nous démontrons que la puissance divine est capable de contenir l'univers de cette manière. Si au contraire nous avançons qu'il y a dans le monde quelque chose qui soit perpétuel par son individualité, nous aurons à démontrer que la volonté divine peut produire un tel effet. Mais il restera encore à répondre à cette question : pourquoi certaines choses sont-elles toujours identiques [par leur forme et leur individualité], tandis que les autres ne sont identiques que par leur forme? Comment se fait-il que les parties du ciel seules soient toujours les mêmes [par leur individualité]? Car il semble que toutes les autres choses devraient rester également identiques [sous le rapport de l'individualité].

II. Si nous admettons l'opinion que le ciel et les astres sont perpétuels dans leur individualité, tandis que les choses sublunaires ne sont perpétuelles que dans leur forme, nous aurons à démontrer qu'un être corporel peut conserver son individualité aussi bien que sa forme, quoique « les corps soient dans un *écoulement* continuel. » Car telle est la nature que les philosophes physiciens[1] et Platon lui-même attribuent non-seulement aux corps sublunaires, mais encore aux corps célestes. « Comment, dit » Platon, des objets corporels et visibles pourraient-ils » subsister toujours immuables et identiques à eux- » mêmes[2]? » Platon admet donc ici l'opinion d'Héraclite que « le soleil même est dans un état perpétuel de *devenir* (γίγνεσθαι)[3]. » Au contraire, dans le système d'Aristote, l'immutabilité des astres s'explique facilement si l'on admet son hypothèse d'un cinquième élément [d'une *quintessence*[4]]. Mais, si on la rejette, comment démontrera-t-on

[1] Héraclite. — [2] Voy. Platon, *Cratyle*, p. 402. — [3] *Voy. République*, VI, p. 498. — [4] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 150. Apulée (*Du Monde*, p. 708)

que le ciel, bien plus, que ses parties, le soleil et les astres, ne périssent pas, quoiqu'on regarde le corps du ciel comme étant composé des mêmes éléments que les animaux terrestres?

Comme tout animal est composé d'une âme et d'un corps, il faut que le ciel doive la permanence de son individualité soit à la nature de son âme, soit à celle de son corps, soit à celle de tous les deux. Si l'on pense qu'il est incorruptible par la nature de son corps, l'âme ne sera plus nécessaire en lui que pour former un être animé [en s'unissant au corps du monde]. Si l'on suppose au contraire que le corps, corruptible de sa nature, ne doit qu'à l'âme son incorruptibilité, il est nécessaire, dans cette hypothèse, de faire voir que l'état du corps ne se trouve pas naturellement contraire à cette constitution et à cette permanence (car, dans les objets constitués par la nature, il ne saurait y avoir un défaut d'harmonie), mais qu'au contraire la matière doit ici contribuer par ses dispositions à l'accomplissement de la volonté divine.

III. Mais comment la matière, comment le corps du monde peut-il concourir à l'immortalité du monde, puisque ce corps est lui-même dans un écoulement perpétuel? C'est, pourrions-nous dire, parce que cet écoulement ne se fait pas hors du monde. L'écoulement ayant lieu dans le sein même du monde et sans que rien sorte de lui, le corps reste toujours le même; il ne saurait donc augmenter ni diminuer[1], ni par conséquent vieillir. Voyez la terre: elle

définit dans les termes suivants la *quinte-essence* d'Aristote : « Elementum non unum ex quatuor quæ nota sunt cunctis, sed longe aliud, numero *quintum*, ordine primum, genere divinum et inviolabile. » Le passage de Plotin est cité par Simplicius dans son *Commentaire du traité Du Ciel*, p. 3, 5, 26.

[1] Macrobe, dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion*, a cité, en le traduisant presque littéralement, ce passage de Plotin. *Voy.* ce morceau dans la *Note* sur ce livre, à la fin du volume.

conserve constamment, de toute éternité, la même figure, la même masse; de même, l'air ne diminue jamais, non plus que l'eau. Ce qui change en eux n'altère en rien l'animal universel. Pour ce qui nous concerne, malgré le changement perpétuel des parties qui nous composent, et quoique ces parties sortent même de notre corps, chacun de nous subsiste encore longtemps; à plus forte raison, la nature du corps du monde, duquel rien ne sort, doit-elle être assez en harmonie avec la nature de l'Ame universelle pour former avec elle un animal qui reste toujours le même et qui subsiste toujours.

Si en effet nous considérons le feu [qui est l'élément principal du ciel], nous voyons qu'il est vif, rapide, qu'il ne peut rester dans les régions inférieures, pas plus que la terre ne peut se tenir dans les régions supérieures. Lorsqu'il se trouve transporté dans ces régions, où il doit rester, il ne faut pas croire que, bien qu'établi dans le lieu qui lui est propre, il ne cherche pas encore, comme les autres corps, à s'étendre en tous sens[1]. Mais il ne peut ni monter, puisqu'il n'y a pas de lieu plus élevé que celui qu'il occupe, ni descendre, puisque sa nature s'y oppose; la seule chose qui lui reste donc, c'est de se laisser conduire, de se laisser entraîner naturellement par l'Ame universelle qui lui donne la vie, c'est-à-dire de se mouvoir dans le lieu le plus beau, dans l'Ame universelle. Si l'on craignait de l'en voir tomber, qu'on se rassure en considérant que, par son mouvement circulaire, l'Ame universelle prévient sa chute, parce qu'elle le domine et le soutient. Comme d'ailleurs le feu n'est pas de lui-même porté à descendre, rien ne s'oppose à ce qu'il reste dans les régions supérieures. Les parties qui constituent notre corps et qui reçoivent la forme qui lui est propre, n'é-

[1] Le grec porte στάσιν ἐπ'ἄμφω ζητεῖν. Nous suivons Ficin qui traduit *amplificationem suam undique quærat*, comme s'il avait lu ἔκτασιν, extension, au lieu de στάσιν.

tant pas capables de conserver par elles-mêmes leur organisation, doivent, pour subsister, emprunter des parties aux autres objets; il n'en est pas de même du feu du ciel : ne perdant rien, il n'a pas besoin d'aliments. S'il laissait quelque chose s'écouler de lui-même, il faudrait dire que, quand un feu s'éteint dans le ciel, un autre doit s'y allumer. S'il entrait dans le feu quelque chose d'étranger qui pût découler du ciel, il faudrait que cela même fût remplacé par autre chose. Mais, s'il en était ainsi, l'animal universel ne resterait plus identique.

IV. Maintenant, examinons en elle-même, indépendamment des besoins de la recherche actuelle, la question de savoir si quelque chose s'écoule du ciel, en sorte qu'il ait besoin d'aliments, si l'on peut parler ainsi; ou si toutes les choses qui s'y trouvent, une fois établies, y subsistent naturellement sans laisser rien écouler de leur substance. Dans ce second cas, n'y a-t-il dans le ciel que du feu, ou bien le feu y joue-t-il le principal rôle, et en même temps élève-t-il et fait-il monter avec lui vers les régions supérieures les autres éléments en les dominant? Si l'on ajoute la plus puissante des causes, l'Ame, qui est unie à ces éléments si purs, si excellents (de même que dans les autres animaux, l'âme choisit pour demeure les meilleures parties du corps), on donnera une solide raison de l'immortalité du ciel. Aristote dit bien [en parlant du feu terrestre] que la flamme bouillonne et que le feu dévore tout avec une insatiable avidité[1]; mais le feu céleste est calme, immobile, en harmonie avec la nature des astres.

Il y a encore une raison plus importante de l'immortalité du ciel : c'est que l'Ame universelle vient immédiatement après les principes les plus parfaits [le Bien et l'Intelligence], qu'elle se meut avec une admirable puissance[2]. Comment

[1] Météorologie, I, 4. Dans ce passage, Plotin semble faire également allusion au *Timée*, p. 58. — [2] On voit par les Mss. que ce passage est altéré. Nous transposons avec Creuzer κινουμένην et

pourrait-elle donc laisser tomber dans le néant quelqu'une des choses qui ont été une fois placées en elle? Ne pas admettre que l'Ame universelle, qui émane de Dieu, a plus de force que toute espèce de lien, c'est le propre d'un homme auquel est inconnue la cause qui contient l'univers. Il est absurde de croire qu'après l'avoir contenu pendant un certain temps, elle ne puisse pas le faire toujours, comme si c'était par violence qu'elle l'eût fait jusqu'ici, comme s'il y avait un autre plan conforme à la nature que l'existence et l'admirable disposition des êtres qui sont dans la nature même de l'univers; comme s'il y avait enfin une force capable de détruire l'organisation de l'univers et d'ébranler l'empire de l'Ame qui le gouverne.

Si le monde n'a pas commencé d'être (et nous démontrons ailleurs qu'il serait absurde de le supposer)[1], on doit croire que jamais il ne cessera non plus d'exister. Pourquoi en effet ne continuerait-il pas d'exister? Les éléments qui le composent ne s'usent pas comme le bois et les autres choses de ce genre. Or, s'ils subsistent toujours, l'univers qu'ils forment doit aussi subsister toujours; s'ils sont au contraire soumis à un changement perpétuel, l'univers doit encore subsister, parce que le principe de ce changement subsiste toujours. Nous avons montré ailleurs qu'on ne saurait admettre que l'Ame universelle soit sujette à *se repentir*[2], parce qu'elle gouverne l'univers sans peine et sans fatigue, et que dans le cas même où, ce qui est impossible, le corps de l'univers viendrait à périr, elle n'en serait pas altérée.

V. Mais pourquoi les choses célestes ont-elles une durée qui n'a été accordée ni aux éléments ni aux animaux d'ici-bas? Platon nous en donne la raison : « Les animaux di-

κειμένην, et nous lisons : *τὴν ψυχὴν ἐφεξῆς τοῖς ἀρίστοις κειμένην, δυνάμει θαυμαστῇ κινουμένην.*

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 3; *Enn.* III, liv. II, § 1; *Enn.* IV, liv. III, § 9. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 6.

vins ont été formés par Dieu lui-même, tandis que les animaux d'ici-bas ont été formés par les dieux qui sont ses enfants[1]. » Or, ce qui est fait par Dieu lui-même ne saurait périr. Ceci revient à dire qu'au-dessous du Démiurge [l'Intelligence] est l'Ame céleste avec nos âmes[2]; de l'Ame céleste provient et découle en quelque sorte une *image*, ἴνδαλμα [l'Ame inférieure, la Nature], qui forme les animaux terrestres. Cette Ame inférieure imite son principe intelligible [l'Ame céleste][3]; elle ne peut cependant lui ressembler complétement, parce qu'elle emploie des éléments qui sont moins bons [que les éléments célestes], parce que le lieu où elle les met en œuvre est moins bon [que le ciel], et que les matériaux qu'elle organise ne sauraient rester unis : il en résulte que les animaux d'ici-bas ne peuvent durer toujours. Par la même raison, cette Ame ne domine pas les corps terrestres avec autant de puissance [que l'Ame céleste domine les choses célestes], parce qu'ils sont gouvernés immédiatement chacun par une autre âme [l'âme humaine].

Si le ciel entier doit durer toujours, il faut qu'il en soit de même des astres qu'il contient : car il ne saurait durer si ses parties ne durent également. Quant aux choses qui sont au-dessous du ciel, elles n'en sont pas des parties. La région qui comprend le ciel ne s'étend que jusqu'à la lune. Pour nous, ayant nos organes formés par l'âme [végétative] que nous donnent les dieux célestes [les astres] et le ciel même[4], nous sommes unis au corps par cette âme. En effet, l'autre âme [l'âme raisonnable], qui constitue notre personne, notre *moi*[5], n'est pas la cause de notre être [comme l'âme végétative, qui fait de nous seulement des

[1] *Timée*, p. 69. — [2] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 109. — Plotin distingue ici deux parties dans l'Ame universelle, l'Ame céleste, qui procède immédiatement de l'Intelligence, et l'Ame inférieure, qui est la Nature, la Puissance génératrice. *Voyez* sur ce point le § 18 du livre III de l'*Ennéade* II. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, 15. — [5] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7-10.

animaux][1], mais de notre bien-être [qui consiste dans la vie intellectuelle]. Elle vient se joindre au corps quand il est déjà formé [par l'âme végétative], et elle ne contribue à notre être que pour une part, en nous donnant la raison [en faisant de nous des *êtres raisonnables*, des *hommes*].

VI. Il nous reste à considérer si le ciel est uniquement composé de feu, si le feu laisse écouler quelque chose de sa substance, et a par conséquent besoin d'aliments. Platon, dans le *Timée*[2], compose d'abord de terre et de feu le corps de l'univers, de feu pour qu'il soit visible, de terre pour qu'il soit tangible. Il semble en résulter que les astres ne sont pas composés de feu dans leur totalité, mais seulement dans leur plus grande partie, puisqu'ils paraissent posséder un élément tangible. Cette opinion est admissible parce que Platon l'appuie de motifs raisonnables. A consulter les sens, soit celui de la vue, soit celui du tact, le ciel semble composé de feu pour la plus grande partie ou même pour la totalité. Mais si nous interrogeons la raison, le ciel nous paraîtra contenir aussi de la terre, parce que sans terre il ne saurait être tangible[3]. A-t-il besoin de contenir aussi de l'eau et de l'air? Non : d'abord, il serait absurde que l'eau pût subsister dans un si grand feu; ensuite l'air ne saurait s'y trouver sans être aussitôt changé en feu. Mais si deux solides qui dans une proportion jouent le rôle d'extrêmes ne peuvent être unis sans deux moyens[4], on demandera s'il en est ainsi dans les choses naturelles : car on peut mêler de la terre et de l'eau sans aucun intermédiaire. Nous répondrons à cette objection que la

[1] *Voy. ibidem.* — [2] *Timée*, p. 31. « Or tout ce qui est né est nécessairement corporel, visible et tangible. D'ailleurs, en l'absence du feu, il ne saurait jamais y avoir rien de visible, ni rien de tangible sans quelque chose de solide, et il n'y a rien de solide sans terre. C'est donc de feu et de terre que Dieu, commençant à construire le corps de l'univers, dut le former. » — [3] *Voy. Timée*, p. 56. — [4] *Voy. ibid.*, p. 31.

terre et l'eau contiennent déjà les autres éléments. Mais ceux-ci, nous dira-t-on encore, ne sauraient servir à unir la terre et l'eau. Nous affirmerons néanmoins que la terre et l'eau sont liées parce que chacun de ces deux éléments renferme tous les autres.

Au reste, nous avons à examiner si la terre est invisible sans le feu, et le feu intangible sans la terre. S'il en était ainsi, rien n'aurait une essence propre. Toutes les choses seraient mêlées; chacune d'elles ne devrait son nom qu'à l'élément qui prédominerait en elle : car on prétend que la terre ne saurait subsister sans l'humidité de l'eau, qui seule en tient les parties unies. En accordant que cela soit vrai, il n'en resterait pas moins absurde de dire que chacun des éléments est quelque chose, tout en prétendant qu'il ne possède pas de constitution propre par lui-même, mais seulement par son union avec les autres éléments, qui cependant, chacun en particulier, ne seraient rien non plus par eux-mêmes. Quelle réalité aurait en effet la nature ou l'essence de la terre, si aucune de ses parties n'était terre que parce que l'eau lui servirait de lien? D'ailleurs que pourra unir l'eau s'il n'y a préalablement une étendue dont elle ait à lier les parties entre elles pour en former un tout continu? S'il y a une étendue, quelque petite qu'elle soit, la terre existera par elle-même sans le secours de l'eau : sinon, il n'y aura rien que l'eau puisse lier. Quant à l'air, quel besoin la terre pourrait-elle en avoir, puisque l'air subsiste avant qu'on observe en elle aucun changement? Le feu n'est pas non plus nécessaire à la constitution de la terre : il ne sert qu'à la rendre visible comme les autres objets. En effet, il est raisonnable d'admettre que c'est le feu qui rend les objets visibles : on ne saurait dire qu'*on voit les ténèbres*[1]; on ne peut pas plus les voir qu'on ne peut entendre le silence. Au reste, il n'est point nécessaire

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 9, p. 132.

qu'il y ait du feu dans la terre; il suffit de la lumière [pour la rendre visible] : la neige et beaucoup d'autres substances très-froides sont brillantes sans feu, à moins qu'on ne dise que le feu s'en est approché et les a colorées avant de s'en éloigner.

Examinons les autres éléments. L'eau ne saurait-elle exister sans participer de la terre? Pour l'air, comment prétendre qu'il participe de la terre, étant aussi pénétrable qu'il l'est? Quant au feu, il est douteux qu'il doive contenir de la terre, parce qu'il paraît n'être point continu et ne point posséder par lui-même les trois dimensions; la solidité se trouve en lui, il est vrai : c'est qu'elle y consiste, non dans les trois dimensions, mais dans une espèce de résistance (elle ne s'y trouvera donc pas en tant que c'est une nature corporelle)[1]. La dureté ne convient qu'à la terre : en effet, l'or à l'état liquide est dense[2], non parce qu'il est terre, mais parce qu'il possède de la densité et qu'il est solidifié. Pourquoi donc le feu pris en lui-même ne saurait-il subsister par la puissance de l'Ame qui le soutient par sa présence? Les corps des démons sont de feu[3].

Rejetterons-nous cette proposition que l'animal universel est composé des éléments universels? On peut accorder que les animaux terrestres sont composés de cette manière; mais faire entrer l'élément terrestre dans la composition du ciel, ce serait admettre une chose contraire à la nature et à l'ordre qu'elle a établi. On ne saurait prouver que les astres entraînent dans leur mouvement si rapide des corps terrestres[4]. En outre, la présence de la terre serait

[1] *Voy*. Platon, *Timée*, p. 56. — [2] *Voy*. *ibid*., p. 59 : « De tous les corps que nous avons appelés *eaux fusibles*, celui qui se forme des parties les plus petites et qui a le plus de densité, c'est l'or. » — [3] Dans l'*Épinomis* (p. 984), il est dit que les démons ont un *corps aérien*. Cette opinion a été suivie par la plupart des philosophes néo-platoniciens. *Voy*. Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, II, § 37-42. — [4] C'était l'opinion d'Épicure.

un obstacle à l'éclat et à la splendeur du feu céleste.

VII. Le mieux est d'adopter la doctrine de Platon sur ce sujet : il dit qu'il doit y avoir dans l'univers quelque chose de solide, d'impénétrable, afin que la terre, établie au milieu de l'univers, offre une base ferme à tous les animaux qui marchent sur elle, et que ces animaux étant terrestres aient par là même une certaine solidité ; afin que la terre possède par elle-même la propriété d'être continue, qu'elle soit illuminée par le feu, qu'elle participe aussi de l'eau pour ne pas être desséchée, qu'en outre ses parties puissent s'unir, et qu'enfin l'air rende sa masse un peu moins pesante[1].

Si la terre est mêlée au feu, ce n'est pas pour constituer les astres ; c'est parce que tous les corps étant contenus dans le corps de l'univers, le feu a quelque chose de terrestre comme la terre a quelque chose d'igné. En un mot, chaque élément a quelque chose des autres sans être cependant composé de lui-même et de celui dont il participe. En vertu de la communauté qui existe dans l'univers, chaque élément, sans se combiner à un autre élément, lui emprunte quelque chose de ses propriétés, par exemple, participe à la fluidité de l'air sans se mêler à l'air ; ainsi la terre ne possède pas le feu, mais lui emprunte sa clarté. Le mélange rend tout commun entre deux éléments, les confond en un seul[2], et ne se borne pas à rapprocher seulement la terre et le feu, c'est-à-dire, une certaine solidité et une certaine densité. Nous pouvons invoquer à ce sujet le témoignage de Platon : « Dieu, dit-il, alluma cette lumière dans le deuxième cercle au-dessus de la terre[3] ; » il désigne ainsi le soleil, qu'il appelle ailleurs « l'astre le plus brillant. » Par ces paroles, il nous empêche d'admettre que

[1] *Voy. Timée*, p. 31, 51. — [2] *Voy. Ennéade* II, liv. VII. — [3] *Timée*, p. 39. « Dieu alluma dans le deuxième cercle au-dessus de la terre cette lumière que nous nommons maintenant le soleil. »

le soleil soit autre chose que du feu. Il indique aussi que le feu n'a pas d'autre qualité que la lumière, qu'il regarde comme distincte de la flamme et comme possédant seulement une douce chaleur. Cette lumière est un corps. D'elle émane une autre essence que nous appelons également *lumière* par homonymie et que nous reconnaissons pour incorporelle. Cette seconde espèce de lumière provient de la première, en est comme la fleur et l'éclat, et constitue le *corps essentiellement blanc* [c'est-à-dire *brillant*][1]. Quant au mot *terrestre* [qui désigne l'élément allié au feu, comme nous l'avons dit plus haut], nous avons l'habitude de lui donner une acception défavorable, parce que Platon fait consister l'essence de la terre dans la solidité, tandis que nous appelons *terre* quelque chose d'un, quoique Platon distingue dans cet élément plusieurs qualités.

Le feu dont nous parlons émettant la lumière la plus pure et résidant, en vertu de sa nature, dans la région la plus élevée, il ne faut pas admettre que la flamme qui est ici-bas se mêle aux flammes célestes; après s'être élevée jusqu'à une certaine hauteur, elle s'éteint en rencontrant une plus grande quantité d'air, et en s'avançant elle retombe avec la terre parce qu'elle ne saurait monter plus haut[2], qu'elle s'arrête dans les régions sublunaires en rendant plus léger l'air qui l'entoure; si elle subsiste dans les régions élevées, elle y devient plus faible, plus douce, et possède un éclat qui n'a point de chaleur, mais qui est un reflet de la lumière céleste. Quant à la lumière céleste, elle est divisée, partie entre les étoiles dans lesquelles elle offre des différences de grandeur et de couleur, partie dans le

[1] Ennius donne le même sens au mot *candens* dans ce vers :

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.

[2] Ficin pense que, dans ce membre de phrase, d'ailleurs fort obscur, il s'agit de la foudre, et, dans le membre suivant, des comètes. *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 267.

reste du ciel. Si elle est invisible à nos regards, c'est à cause de sa ténuité, de sa transparence qui la rend insaisissable comme l'air pur, et de son éloignement de la terre.

VIII. Puisque cette lumière subsiste dans les régions élevées, où elle est naturellement placée parce qu'étant pure elle doit demeurer dans un lieu très-pur, comment pourrait-elle être exposée à un écoulement? Une telle nature ne saurait laisser rien écouler ni en bas, ni en haut; elle ne saurait non plus rien rencontrer qui la forçât de descendre. Remarquons d'ailleurs qu'un corps est dans un état bien différent selon qu'il est uni à une âme, ou qu'il en est séparé; or, le corps du ciel est partout uni à l'Âme [universelle].

En outre, ce qui approche du ciel est air ou feu. Si c'est de l'air, il ne saurait rien faire au ciel. Si c'est du feu, il ne peut avoir d'influence sur le ciel ni le toucher pour agir sur lui : car, avant d'agir sur le ciel, il prendrait sa nature; d'ailleurs, il est moins grand et moins puissant. Enfin si nous examinons l'action du feu, nous voyons qu'elle consiste à chauffer : or, il faut que ce qui doit être chauffé ne soit pas chaud par soi-même, et que ce qui doit être dissous par le feu soit d'abord chauffé, pour qu'étant chauffé il change de nature. Le ciel n'a donc besoin de nul autre corps pour subsister, ni pour exécuter sa révolution naturelle [comme on le démontrera au livre suivant]. En effet, il ne se meut pas en ligne droite, parce qu'il est dans la nature des choses célestes de rester immobiles ou de se mouvoir circulairement, et qu'elles ne pourraient avoir un autre mouvement sans y être contraintes par une force supérieure.

Les astres n'ont donc pas besoin d'aliments[1], et nous ne devons pas les juger d'après nous. En effet, l'âme qui con-

[1] Cette phrase est dirigée contre Héraclite et les Stoïciens qui prétendaient que les astres se nourrissent des exhalaisons de la terre et des eaux. *Voy.* Sénèque, *Questions naturelles*, VI, 16.

tient notre corps n'est pas la même que l'Ame qui contient le ciel ; elle n'habite pas le même lieu ; enfin, ne perdant pas de parties comme nos corps qui sont composés, les astres n'ont pas comme eux un besoin continuel d'aliments. Il faut écarter des corps célestes toute idée d'un changement qui puisse modifier leur constitution. Une autre nature anime les corps terrestres[1] : incapable à cause de sa faiblesse de leur assurer une existence durable, elle imite cependant la nature supérieure [l'Ame céleste] pour la naissance et la génération. Nous montrons ailleurs que cette Ame céleste elle-même ne saurait avoir l'immutabilité parfaite des choses intelligibles[2].

[1] *Voy.* plus haut, § 5. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. VII.

LIVRE DEUXIÈME.

DU MOUVEMENT DU CIEL[1].

I. Pourquoi le ciel se meut-il circulairement? parce qu'il imite l'Intelligence. Mais à qui appartient ce mouvement? Est-ce à l'Ame ou au corps? A-t-il lieu parce que l'Ame est dans la sphère céleste[2] et que cette sphère tend à se mouvoir autour d'elle[3]? L'Ame est-elle dans cette sphère sans que celle-ci la touche? Fait-elle mouvoir cette sphère parce qu'elle se meut elle-même? Peut-être l'Ame qui meut cette sphère ne devrait plus la mouvoir, mais l'avoir déjà mue,

[1] La source des idées développées ici par Plotin est dans le *Timée* de Platon, p. 33, 34.

Pour les autres *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre, à la fin du volume.

[2] Il y a dans le texte : ὅτι ψυχὴ ἐν αὐτῇ ἐστι. Pour avoir un sens satisfaisant, il faut sous-entendre σφαίρᾳ, comme l'a fait Ficin, et comme l'exige le passage du *Timée* (p. 34) auquel Plotin fait allusion : « Le Dieu éternel, ayant réfléchi sur le Dieu futur [le monde], le fit un corps poli, uniforme, ayant partout la même profondeur jusqu'au centre, entier, complet, composé de corps complets eux-mêmes. *Il mit au milieu du monde une âme, qu'il étendit dans toutes les parties de ce nouveau Dieu, et dans laquelle il enveloppa même extérieurement ce grand corps, et il établit ainsi ce ciel rond et se mouvant en rond*, seul, solitaire, mais pouvant par sa vertu être uni lui-même avec lui-même, n'ayant besoin d'aucune chose étrangère, se connaissant et s'aimant lui-même d'une manière suffisante. » Tout le commencement de ce livre est fort obscur par suite de la concision excessive de Plotin, ou peut-être de quelque lacune. — [3] *Voyez* le développement de cette idée à la fin de ce paragraphe, p. 161.

c'est-à-dire, la faire rester immobile au lieu de lui imprimer sans cesse un mouvement circulaire. Peut-être sera-t-elle elle-même immobile, ou, si elle a quelque mouvement, ce ne sera pas du moins un mouvement local.

Comment l'Ame peut-elle imprimer au ciel un mouvement local en ayant elle-même un autre mode de mouvement? Peut-être le mouvement circulaire paraîtra-t-il n'être pas par lui-même un mouvement local. S'il n'est mouvement local que par accident, qu'est-il donc par lui-même? C'est le retour sur soi-même, le mouvement de la conscience, de la réflexion, de la vie; il ne transporte rien hors du monde, il ne change rien de lieu, enfin il embrasse tout. En effet, la puissance qui gouverne l'animal universel[1] embrasse tout, ramène tout à l'unité. Or, si elle restait immobile, elle n'embrasserait pas tout sous le rapport vital ou sous le rapport local; elle ne conserverait pas la vie aux parties intérieures du corps qu'elle possède, parce que la vie du corps implique mouvement. Si c'est un mouvement local, l'Ame aura un mouvement local tel qu'il lui est possible d'en avoir un. Elle se mouvra non-seulement comme Ame, mais encore comme corps animé, comme animal: son mouvement participera à la fois du mouvement propre à l'Ame et du mouvement propre au corps. Le mouvement propre au corps, c'est de *se transporter en ligne droite*; le mouvement propre à l'Ame, c'est de *contenir* (κατέχειν); de ces deux mouvements, il en résulte un troisième, le *mouvement circulaire* où il y a tout à la fois *translation* et *permanence*. Si l'on avance que le mouvement circulaire est un mouvement corporel, comment admettre cette assertion quand on voit que tout corps, même le feu, se meut en ligne droite? On peut répondre que le feu ne se meut en ligne droite que jusqu'à

[1] *Animal universel* est l'équivalent de *monde*. *Voy.* p. 143 de ce volume, note 1.

ce qu'il atteigne la place qui lui est assignée par l'ordre universel. Conformément à cet ordre, il est permanent dans sa nature et il se meut vers la place qui lui est assignée. Pourquoi donc le feu n'y demeure-t-il pas en repos une fois qu'il y est arrivé? C'est que sa nature est de se mouvoir toujours; s'il allait en ligne droite, il se dissiperait; il doit donc avoir un mouvement circulaire. N'est-ce pas là une disposition providentielle? oui, sans doute. Le feu a été placé en lui-même[1] par la Providence, en sorte que, dès qu'il se trouve au ciel, il doit de lui-même s'y mouvoir circulairement.

On peut dire encore que, si le feu tend à se mouvoir en ligne droite, il doit, puisqu'il n'a pas de lieu hors du monde où il puisse aller, opérer un retour sur lui-même dans le seul lieu où cela lui est possible [dans le ciel]. En effet, au delà du feu céleste, il n'y a plus de lieu; il est lui-même le dernier lieu de l'univers; il se meut donc circulairement dans le lieu qu'il a; il est à lui-même son propre lieu, mais ce n'est pas pour rester immobile, c'est pour se mouvoir. Dans un cercle, le centre est naturellement immobile; si la circonférence l'est aussi, elle ne sera plus qu'un centre immense. Il vaut donc mieux que le feu tourne autour du centre dans ce corps vivant et naturellement organisé. De cette manière, le feu tendra vers le centre, non en s'y arrêtant (car il perdrait sa forme circulaire), mais en se mouvant autour de lui; c'est ainsi seulement qu'il pourra satisfaire le penchant qui l'entraîne [vers l'Ame universelle]. Si cette puissance fait tourner le corps de l'univers, elle ne le traîne pas comme un fardeau, elle ne lui donne pas une impulsion contraire à la nature. Qu'est-ce en effet que la nature sinon l'ordre établi par l'Ame universelle? En outre, comme l'âme est tout entière

[1] *Le feu*, d'après Plotin, *a été placé en lui-même* parce qu'il constitue le *ciel* qui est son *lieu*.

partout, qu'elle n'est pas divisée en parties, elle donne au ciel l'ubiquité autant que celui-ci peut y participer; or il ne le peut qu'en parcourant tout. Si l'Ame restait immobile en un lieu, une fois que le ciel serait arrivé en ce lieu, il resterait immobile; mais comme l'Ame est partout, il cherche à l'atteindre partout. Ne peut-il donc jamais l'atteindre? Au contraire, il l'atteint sans cesse. L'Ame, en l'attirant vers elle continuellement, lui imprime un mouvement continuel par lequel elle le porte, non vers un autre lieu, mais vers elle-même et dans le même lieu, non en ligne droite, mais circulairement, et lui permet ainsi de la posséder dans tous les lieux qu'elle parcourt.

Si l'Ame se reposait, si elle était seulement dans le monde intelligible où tout reste dans le repos, le ciel serait immobile. Mais comme l'Ame n'est pas dans un lieu déterminé, qu'elle est tout entière partout, le ciel se meut par tout l'espace; et comme il ne peut sortir de lui-même, il doit se mouvoir circulairement.

II. De quelle manière se meuvent les autres êtres? Chacun d'eux n'est pas *le tout*, mais *une partie*, et par conséquent se trouve renfermé dans *un lieu particulier*. Le ciel au contraire est *le tout*; il est le lieu qui n'exclut rien: car il est *l'univers*. D'après quelle loi les hommes se meuvent-ils? Chacun d'eux, considéré dans la dépendance où il se trouve à l'égard de l'univers, est une partie du tout; considéré en lui-même, il est un tout.

Si le ciel possède l'Ame partout où il est, quel besoin a-t-il de se mouvoir circulairement? C'est que l'Ame n'étant pas seulement dans un lieu déterminé, le monde ne désire pas la posséder seulement dans un lieu déterminé[1]. En outre, si la puissance de l'Ame se porte autour du *milieu*,

[1] Il y a dans le texte seulement: ἢ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ. Pour suppléer les mots sous-entendus, il faut se reporter à la dernière phrase du § 1.

il en résulte encore que le ciel a un mouvement circulaire.

Il ne faut pas d'ailleurs, quand on parle de l'Ame, entendre le terme de *milieu* dans le même sens que quand on parle du corps. Pour l'Ame, le *milieu*, c'est le foyer [l'Intelligence] d'où émane une seconde vie [qui est l'Ame]; pour le corps, c'est un lieu [le centre du monde]. Il faut donc donner ici au terme de *milieu* une signification qui puisse par analogie convenir également à l'Ame et au corps, puisqu'à l'un et à l'autre il faut un *milieu*. Mais, à proprement parler, il n'y a de *milieu* que pour un corps sphérique, et l'analogie consiste en ce que ce dernier opère comme l'Ame un retour sur lui-même. S'il en est ainsi, l'Ame se meut autour de Dieu, l'embrasse, s'y attache de toutes ses forces: car toutes choses dépendent de ce principe; mais comme elle ne peut s'y unir, elle se meut autour de lui[1].

Pourquoi toutes les âmes ne font-elles pas la même chose que l'Ame universelle? Chacune d'elles le fait, mais seulement dans l'endroit où elle se trouve. Pourquoi nos corps ne se meuvent-ils pas circulairement comme le ciel? C'est qu'ils renferment un élément auquel le mouvement rectiligne est naturel, qu'ils se portent vers d'autres objets, qu'enfin l'élément sphérique[2] qui se trouve en nous ne peut plus se mouvoir circulairement avec facilité parce qu'il est

[1] Dans l'*Ennéade* IV (liv. IV, § 16), Plotin éclaircit la même idée par une comparaison : « On peut se représenter le Bien comme un centre, l'Intelligence comme un cercle immobile, l'Ame comme un cercle mobile, mu par le désir. En effet, l'Intelligence possède et embrasse le Bien immédiatement; l'Ame aspire à ce qui est placé au-dessus de l'Intelligence [au Bien]; la sphère de l'univers, possédant l'Ame qui aspire ainsi [au Bien], se meut en obéissant à son aspiration naturelle; or, son aspiration naturelle est d'aspirer, comme le peut un corps, au principe hors duquel elle est, c'est-à-dire de s'étendre autour de lui, de tourner, par conséquent, de se mouvoir circulairement. » — [2] Plotin fait allusion au *pneuma* dont Platon parle dans le *Timée*, p. 79.

devenu terrestre, tandis que dans la région céleste il est léger et mobile. Comment pourrait-il rester en repos quand l'âme est en mouvement, quel que soit ce mouvement? Le *pneuma*[1] qui est répandu en nous autour de l'âme fait la même chose que le ciel. En effet, si Dieu est en toutes choses, il faut que l'âme qui désire s'unir à lui se meuve autour de lui, puisqu'il ne réside en aucun lieu déterminé. Aussi Platon attribue-t-il aux astres, outre la révolution qu'ils exécutent en commun avec l'univers, un mouvement particulier de rotation autour de leur propre centre[2]. En effet, tout astre, en quelque endroit qu'il se trouve, est transporté de joie en embrassant Dieu; ce n'est point par raison, mais par une nécessité naturelle.

III. Enfin, il nous reste encore une chose à considérer: La dernière puissance de l'Ame universelle a la terre pour siége et se répand de là dans l'univers[3]. La puissance [de l'Ame] qui par sa nature possède la sensation, l'opinion, le raisonnement, réside dans les sphères célestes, d'où elle domine la puissance inférieure et lui communique la vie; elle meut donc la puissance inférieure en l'embrassant circulairement, et préside à l'univers en tant qu'elle retourne [de la terre] aux sphères célestes. La puissance inférieure, étant embrassée circulairement par la puissance supérieure, se replie sur elle-même, opère sur elle-même une *conversion* par laquelle elle imprime un mouvement de rotation au corps dans lequel elle est répandue. Quelle que soit la partie qui se meuve dans une sphère, dès qu'elle se meut en restant en repos[4], elle communique le mouvement au

[1] Sur le *pneuma*, *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon*, t. II, p. 330-334. — [2] *Voy. Timée*, p. 34 et 40. — [3] Sur la distinction des deux parties de l'Ame universelle, l'Ame céleste et l'Ame inférieure, *Voyez* plus loin le § 18 du livre III et la note sur ce passage. — [4] Au § 1, Plotin a expliqué comment le mouvement circulaire implique tout à la fois translation et permanence ou repos. C'est conforme à ce que Platon dit dans *Timée*, p. 33-34:

reste et fait tourner la sphère. Il en est de même de notre corps : quand notre âme entre en mouvement, comme dans la joie, dans l'attente du bien, quoique ce soit un mouvement d'une espèce fort différente de celui qui est propre au corps, il se produit un mouvement local dans ce dernier. Ainsi, là haut, l'Ame universelle, en s'approchant du Bien et en devenant plus sensible [à son approche], se meut vers le Bien et imprime au corps le mouvement qui lui est naturel, le mouvement local. La puissance sensitive, recevant elle-même d'en haut son bien, et goûtant les jouissances que comporte sa nature, poursuit le Bien, et, comme le Bien est présent partout, elle se porte partout. Il en est de même de l'Intelligence : elle est tout à la fois en repos et en mouvement, car elle se replie sur elle-même. De même, l'univers se meut circulairement et en même temps reste en repos.

« Dieu donna au monde la figure qui lui était convenable et qui était conforme à sa nature. Or, pour l'animal qui doit comprendre en lui-même tous les animaux, la figure convenable semble bien être celle qui renferme en elle-même toutes les figures quelconques. Il l'a donc arrondi sphériquement et lui a donné la forme orbiculaire... Il lui assigna le mouvement propre à sa forme, celui des sept mouvements [à gauche, à droite, en haut, en bas, en avant, en arrière, le mouvement de rotation sur soi-même] qui est le plus en rapport avec l'intelligence et la pensée. Ainsi donc il le fit se mouvoir uniformément, circulairement, sans changer de place, en tournant sur lui-même. »

LIVRE TROISIÈME.

DE L'INFLUENCE DES ASTRES[1].

I. Nous avons déjà dit ailleurs[2] que le cours des astres *indique* (σημαίνει) ce qui doit arriver à chaque être, mais qu'il *ne produit pas tout* (οὐ πάντα ποιεῖ), comme beaucoup de personnes le pensent. Aux raisons que nous avons déjà données à l'appui de notre assertion, nous allons joindre des preuves plus précises et de nouveaux développements; car l'opinion qu'on a sur cette question n'est pas sans importance.

Il est des gens qui prétendent que les planètes par leurs mouvements produisent non-seulement la pauvreté et la richesse, la santé et la maladie, mais encore la beauté ou la laideur, bien plus, les vices et les vertus. Selon eux, ces astres à chaque instant, comme s'ils étaient irrités contre les hommes, leur font faire des actes dans lesquels ceux-ci n'ont rien à se reprocher, puisque c'est par l'influence des planètes qu'ils sont portés à ces actes. On ajoute que, si

[1] Par le sujet qui y est traité, ce livre est étroitement lié aux livres *Du Destin* et *De la Providence* (*Enn.* III, liv. I, II, III). Plotin commence par réfuter la doctrine des astrologues; ensuite il combat ou développe les idées des Stoïciens sur la Providence et la Fatalité; il est amené à cette discussion par l'examen de l'influence que la plupart de ces philosophes attribuaient aux astres.

Pour les autres *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre, à la fin du volume.

[2] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 5, 6, et liv III, § 6; *Enn.* IV, liv. IV, § 30-44. Ces livres avaient été composés avant celui-ci.

les planètes nous font du bien ou du mal, ce n'est pas qu'elles nous aiment ou qu'elles nous haïssent, c'est qu'elles sont bien ou mal disposées pour nous par la nature des lieux qu'elles parcourent. Elles changent de sentiment à notre égard selon qu'elles *sont sur des points* ou qu'elles *déclinent* (ἐπὶ κέντρων ὄντες ἢ ἀποκλίνοντες)[1]. Il y

[1] Le mot κέντρα désigne les quatre *points* du ciel considérés dans les horoscopes, l'horizon oriental, le nadir, l'horizon occidental, le zénith ; en termes d'astrologie : l'*angle oriental*, l'*angle de terre*, l'*angle occidental*, l'*angle méridional* (*Voy.* la *Note* sur ce livre). Eusèbe cite un fragment d'Origène où cet écrivain explique la marche suivie par les astrologues, et exprime des idées tellement conformes à celles de Plotin qu'il semble qu'un des deux auteurs se soit inspiré de l'autre :

« Les astres ne sont en aucune sorte les *auteurs* des événements humains ; ils n'en sont que les *signes*... Les astrologues prétendent qu'en tirant d'une certaine manière l'horoscope de l'homme naissant, ils découvrent *comment chaque planète est placée relativement à la perpendiculaire soit de telle constellation du zodiaque, soit des plus petites étoiles qui la composent, quel signe du zodiaque occupait l'horizon oriental, quel autre l'occidental, quel était au zénith, quel était au nadir*. Lorsqu'ils ont ainsi disposé les astres qui doivent leur donner l'horoscope à l'époque de la naissance de l'homme dont ils étudient la destinée, non-seulement ils recherchent les choses qui doivent lui arriver, mais ils scrutent encore celles qui sont passées, celles qui ont précédé sa naissance et sa conception, ce qu'est son père sous le rapport de la condition, riche ou pauvre, sans défaut dans sa complexion ou atteint de quelque difformité, s'il est de bonnes mœurs ou non, s'il n'a point de propriétés territoriales ou s'il en a d'étendues, quelles sont ses occupations ; ils en font autant au sujet de la mère et des frères plus âgés, s'il en a. » (Eusèbe, *Préparation évangélique*, VI, 11, traduction de M. Séguier de Saint Brisson, t. I, p. 309).

Saint Augustin avait sans doute Origène et Plotin sous les yeux, lorsqu'il écrivait : « Quod si dicuntur stellæ *significare* potius ista quam facere, ut quasi *locutio* quædam sit ista positio, prædicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia), non quidem ita solent loqui Mathematici. » (*De Civitate Dei*, V, 1). *Voyez* aussi la note 1 de la page 169.

a plus : on prétend que certains astres sont malfaisants, que d'autres sont bienfaisants, et que cependant les premiers nous accordent souvent des bienfaits, tandis que les seconds deviennent souvent nuisibles. On dit qu'ils produisent des effets différents selon qu'ils *se regardent* (ἀλλήλους ἰδόντες)[1] ou ne se regardent pas, comme s'ils ne s'appartenaient pas à eux-mêmes et qu'ils fussent tels ou tels selon qu'ils se regardent ou qu'ils ne se regardent pas. Un astre est bon quand il regarde celui-ci, et il change quand il regarde celui-là. Il *regarde de telle ou telle manière* (ἄλλως ὁρᾷ)[2] quand il est *dans tel ou tel aspect* (εἰ κατὰ σχῆμα τόδε ἡ ὄψις)[3]. Enfin tous les astres ensemble exercent une influence mêlée qui diffère de l'influence propre à chacun d'eux, comme plusieurs liqueurs forment un mélange qui possède d'autres qualités que chacune d'elles[4]. En présence de ces assertions et d'autres de même espèce, il importe d'examiner chacune avec soin. Voici comment il nous semble convenable de commencer.

II. Faut-il croire que les astres sont animés ou qu'ils sont inanimés?

S'ils sont inanimés, ils ne pourront que répandre le froid ou le chaud, en admettant toutefois qu'il y en ait de froids[5]. Dans ce cas, ils se borneront à modifier la nature de notre corps, ils n'exerceront sur nous qu'une action corporelle (φορὰ σωματική); ils ne produiront pas une grande diversité

[1] Macrobe, *In Somn. Scipionis* : « ut Mars adspiciat ad lunam. » — [2] Cicéron, *De Divinatione*, I, 39 : « Quid astrologus habet cur stella Jovis, aut Veneris, conjuncta cum Luna ad ortus puerorum salutaris sit, Saturni Martisve contraria ? » — [3] On nomme *aspect* la position de deux planètes l'une par rapport à l'autre : elles peuvent être, soit en *conjonction*, soit en *opposition*, soit en *aspect trine*, τρίγωνος (à la distance de quatre signes du zodiaque), soit en *quadrat*, τετράγωνος (à la distance de trois signes). — [4] Julius Firmicus, *Astrol.*, II, 23 : « Si benevolæ et malevolæ stellæ pari radiatione respexerint, etc. » Pour plus d'éclaircissements, *Voy.* la *Note* sur ce livre, à la fin du volume. — [5] *Voy.* Ptolémée, *Tetrabiblon*, I, p. 17.

entre les corps, puisqu'ils ont chacun la même influence (ἀποῤῥοή), et que, sur la terre, leurs diverses actions se confondent en une seule, qui ne varie que par la diversité des lieux, par la proximité et par l'éloignement des objets. Nous raisonnerons de même dans l'hypothèse où l'on admettrait que les astres répandent du froid. Mais je ne saurais comprendre comment ils pourraient rendre les uns savants, les autres ignorants, ceux-ci grammairiens, ceux-là orateurs, d'autres musiciens ou habiles dans divers arts; comment ils exerceraient une action qui n'aurait nul rapport avec la constitution des corps, comme de nous donner un père, un frère, un fils, une femme de tel ou tel caractère, de nous faire réussir, devenir généraux ou rois[1].

Supposons au contraire que les astres soient animés et qu'ils agissent avec réflexion. Que leur avons-nous fait pour qu'ils veuillent nous nuire? Ne sont-ils pas placés dans une région divine? Ne sont-ils pas divins eux-mêmes? Ils ne se trouvent pas soumis aux influences qui rendent les hommes bons ou mauvais. Enfin ils ne sauraient éprouver ni bien ni mal par l'effet de notre prospérité et de nos revers.

III. Mais ce n'est pas volontairement, dira-t-on peut-être, que les astres nous nuisent: ils y sont contraints par les lieux et par les *aspects*[2]. S'il en est ainsi, ils devraient tous produire les mêmes effets quand ils se trouvent dans les mêmes lieux et les mêmes aspects. Qu'éprouve de différent une planète selon qu'elle est dans telle ou telle partie du zodiaque? Qu'éprouve le zodiaque lui-même? En effet, les planètes ne se trouvent pas dans le zodiaque même, elles sont au-dessous et très-loin de lui, et d'ailleurs, quelque lieu qu'elles parcourent, elles sont également dans le ciel. Il serait ridicule de prétendre qu'elles changent de nature

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 31. — [2] Plotin discute la question de l'influence des *aspects* dans le § 4.

et qu'elles produisent des effets différents selon qu'elles sont dans telle ou telle partie du ciel, qu'elles ont une action différente selon qu'elles *se lèvent*, qu'elles *sont sur un point* ou qu'elles *déclinent*[1]. Comment croire que telle planète éprouve tour à tour de la joie quand elle est *sur un point*, de la tristesse ou de la langueur quand elle décline, de la colère quand une autre se lève, puis de la bienveillance quand celle-ci décline? Un astre peut-il être meilleur quand il décline? Chaque astre est *sur un point* pour les uns, décline pour les autres, et *vice versa*[2]; cependant il ne saurait éprouver à la fois de la joie et de la tristesse, de la colère et de la bienveillance. Prétendre qu'un astre éprouve de la joie à son lever, un autre à son déclin, c'est avancer une assertion absurde : il en résulterait que les astres éprouveraient à la fois de la joie et de la tristesse. Pourquoi d'ailleurs leur tristesse nous nuirait-elle? Nous ne devons pas admettre qu'ils puissent être tantôt joyeux, tantôt tristes : ils restent toujours tranquilles, contents des biens dont ils jouissent et des choses qu'ils contemplent. Chacun d'eux vit pour lui-même, trouve son bien dans son acte (ἐνεργείᾳ), sans se mettre en relation avec nous. N'ayant pas de commerce avec nous, les astres ne nous font sentir leur action que par accident, sans que ce soit leur but principal, ou plutôt ils n'ont aucune relation avec nous : ils nous *annoncent l'avenir par accident*

[1] Ficin, dans son Commentaire sur le § 3, donne l'explication suivante : « Angularem (ἐπίκεντρον) planetam dicunt quando ad quinque vel saltem ad tres utrinque signi gradus tenet angulum (κέντρον). Mox vero quum inde progreditur, cadère ab angulo (ἀποκλίνειν) dicunt. » *Voy.* plus haut, p. 166, note 1. — [2] Cicéron (*De Divinatione*, II, 44) fait la même objection aux astrologues : « Quum illi orbes, qui a Græcis ὁρίζοντες nominantur, varietatem maximam habeant, aliique in aliis locis sint, necesse est, ortus occasusque siderum non fieri eodem tempore apud omnes. Quod si eorum vi cœlum modo hoc, modo illo modo temperatur, qui potest eadem vis esse nascentium, quum cœli tanta sit dissimilitudo? »

(κατὰ συμβεβηκὸς σημαίνειν), comme les oiseaux l'annoncent aux augures.

IV. Il n'est pas non plus raisonnable de prétendre que l'*aspect* d'une autre planète rend celle-ci joyeuse et celle-là triste. Quelle haine peut-il y avoir entre des astres? Quel en serait le sujet? Pourquoi seraient-ils dans un état différent quand ils se trouvent en *aspect trine* (τρίγωνος), ou en *opposition*, ou en *quadrat* (τετράγωνος)[1]? Pourquoi prétend-on qu'un astre en regarde un autre quand il est dans tel ou tel *aspect*, qu'il ne le regarde plus quand il est dans le signe suivant du zodiaque (κατὰ τὸ ἑξῆς ζώδιον) et qu'il se trouve plus près de lui? Comment d'ailleurs les planètes produisent-elles les effets qu'on leur attribue? Comment chacune exerce-t-elle une action particulière? Comment toutes ensemble exercent-elles une action générale d'une autre nature? En effet, elles ne délibèrent pas entre elles pour exécuter ensuite sur nous ce qu'elles ont résolu, en cédant chacune quelque peu de son influence. L'une n'entrave pas l'action de l'autre avec violence, ne lui fait pas de concession par condescendance. Dire que l'une est joyeuse quand elle se trouve dans la *maison* de l'autre, et que l'autre est triste quand elle se trouve dans la *maison* de la première, c'est avancer une assertion semblable à celle d'une personne qui prétendrait que deux hommes sont unis par une amitié mutuelle, et que cependant l'un aime l'autre tandis que le second hait le premier[2].

V. On prétend que la planète froide [Saturne] est meilleure pour nous quand elle est encore éloignée, parce qu'on fait consister dans le froid qu'elle répand le mal qu'elle produit sur nous; cependant le bien devrait se trouver pour nous dans les signes opposés du zodiaque. On ajoute que quand la planète froide [Saturne] est en

[1] Voy. p. 167, note 3. — [2] Dans le système des astrologues, le ciel est divisé en douze parties ou *maisons*, οἶκοι, correspondantes aux douze signes du zodiaque. Chaque planète a aussi la sienne.

opposition avec la planète chaude [Mars], toutes les deux nous deviennent nuisibles[1]; il semble cependant que leurs influences devraient se tempérer mutuellement. On dit en outre que tel astre [Saturne] aime le jour, dont la chaleur le rend favorable aux hommes, que tel autre [Mars] aime la nuit, parce qu'il est igné, comme s'il n'y avait pas dans le ciel un jour perpétuel, c'est-à-dire une lumière continuelle, ou comme si un astre pouvait être plongé dans l'ombre [projetée par la terre] quand il se trouve très-éloigné de la terre.

On affirme que la Lune, en conjonction avec tel astre [Saturne], est favorable quand elle est pleine, et nuisible quand elle n'est plus dans son plein. On devrait admettre le contraire, si toutefois la Lune possède quelque influence. En effet, quand elle nous présente une face pleine, elle présente une face obscure à la planète qui se trouve au-dessus d'elle [Saturne ou Mars]; quand son disque décroît de notre côté, il croît de l'autre côté; il devrait donc produire un effet contraire quand il décroît de notre côté et qu'il croît du côté de la planète qui est au-dessus. Ces phases n'ont point d'importance pour la Lune, puisqu'une de ses faces est toujours éclairée. Il ne peut en résulter quelque chose que pour la planète qui en reçoit sa chaleur [Saturne]; or celle-ci sera échauffée si la Lune tourne de notre côté sa face obscure. Donc la Lune est bonne pour cette planète quand elle est pleine pour elle et obscure pour nous. D'ailleurs, cette obscurité de la Lune pour nous a de l'importance pour les choses terrestres, mais n'en a aucune pour les choses célestes[2]... Enfin, quand la Lune présente sa face obscure à la planète ignée [Mars], elle

[1] Te Jovis impio
Tutela Saturno refulgens
Eripuit.
(HORACE, *Odes*, II, 17.)

[2] Nous supprimons ici une phrase, d'ailleurs sans aucune impor-

semble bonne à notre égard : car la puissance de cette planète, plus ignée que l'autre [Saturne], est alors suffisante par elle-même.

Au reste, les corps des êtres animés qui se meuvent dans le ciel peuvent être plus chauds les uns que les autres ; aucun d'eux n'est froid ; le lieu même où ils sont en témoigne assez. L'astre qu'on nomme Jupiter est convenablement mélangé de feu. Il en est de même de Lucifer [Vénus]. Aussi paraissent-ils être en harmonie. Quant à ce qui regarde la planète qu'on nomme *ignée*, πυρόεις [Mars], elle concourt au mélange [à l'action générale des astres]. Pour Saturne, il en est autrement, parce qu'il est éloigné. Mercure est indifférent, dit-on, parce qu'il s'assimile facilement à tous[1].

Toutes ces planètes concourent à former le *Tout* (τὸ ὅλον) ; elles sont donc entre elles dans un rapport convenable pour le *Tout*, comme les organes d'un animal sont faits pour l'ensemble qu'ils constituent[2]. Considérez en effet une partie du corps ; la bile, par exemple : elle sert à tout l'animal et à l'organe qui la contient, parce qu'il était né-

tance, parce que le texte grec n'offre aucune espèce de sens. Tout ce passage est fort altéré, comme Ficin en avertit le lecteur ; « Inter hæc expedit admonere *multas in græco codice clausulas videri transpositas, verbaque sæpius permutata* : hæc equidem pro viribus emendavi, *vatis potius quam interpretis officio functus.* » Toute la fin du § 5, depuis : *D'ailleurs cette obscurité de la lune*, etc., manque ici dans les Mss. et est reportée § 10.

[1] *Voy.* la *Note* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] Cicéron expose ainsi les idées des Stoïciens sur ce sujet : « Quarum (stellarum errantium) tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut, quum summa Saturni *refrigeret*, media Martis *incendat*, his interjecta Jovis *illustret et temperet*, infraque Martem duæ Soli obediant, ipse Sol mundum omnem sua luce compleat, ab eoque Luna illuminata graviditates et partus afferat, maturitatesque gignendi. Quæ *copulatio rerum* et quasi *consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturæ*, quem non movet ; hunc horum nihil unquam reputavisse certe scio. » (*De natura Deorum*, II, 46).

cessaire qu'elle excitât le courage, qu'elle ne laissât pas léser le corps entier ni la partie où elle est placée. Il fallait qu'il en fût de même dans l'univers : [qu'il y eût quelque chose d'analogue à la bile][1], que quelque chose de doux le tempérât, que certaines parties jouassent le rôle d'yeux, et que toutes choses eussent de la *sympathie* les unes pour les autres par leur vie irrationnelle (συμπαθῆ πάντα τῷ ἀλόγῳ αὐτῶν)[2]. C'est ainsi que *l'univers est un* et qu'il y règne une *harmonie unique* (τὸ πᾶν ἓν καὶ μία ἁρμονία)[3]. Comment ne pas admettre qu'en vertu des lois de l'analogie, toutes ces choses peuvent être des *signes?*

VI. N'est-il pas déraisonnable d'admettre que Mars ou Vénus, dans une certaine position, produisent les adultères? C'est leur attribuer l'incontinence qu'on voit chez les hommes et la même ardeur à satisfaire d'indignes passions. Comment croire que l'aspect des planètes est favorable quand elles se regardent d'une certaine manière?

[1] Voici comment Ficin commente cette phrase : « Sicut in animali singula membra, quamvis qualitate diversa, et invicem et toti conducunt ad bonum : sic in cœlo Sol quasi cordis obtinet locum, Mars vero *fellis,* Jupiter jecoris, Venus et Luna membrorum genitalium, Mercurius linguæ vultusque, Saturnus capitis atque splenis et stomachi ; stellæ fixæ vicem referunt *oculorum.* » — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 32. — [3] Dans ce passage, ainsi que dans plusieurs paragraphes qui suivent, Plotin s'inspire des idées des Stoïciens. Dans leur système, le monde est un être un, organisé et vivant, comme l'est un animal. Rien ne peut arriver à une de ses parties dont les autres parties ne se ressentent plus ou moins, et le monde forme ainsi un tout sympathique à lui-même : « ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν συμπᾶσαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὑτῷ. » (Alexandre d'Aphrodisie, *De Mixtione*, p. 141). Cicéron (*De natura Deorum*, II, 32) fait dire au Stoïcien Balbus : « Nos quum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus, ut glebam, aut fragmentum lapidis, aut aliquid ejusmodi, nulla cohærendi natura ; sed ut *arborem,* ut *animal,* in quibus nulla temeritas, sed ordo apparet, et artis quædam similitudo. »

Comment croire qu'elles n'ont pas une nature déterminée ? Puisqu'il y a une foule innombrable d'êtres qui naissent et existent en tout temps, si les planètes s'occupaient de chacun d'eux, leur donnaient de la gloire, des richesses, les rendaient pauvres ou incontinents, leur faisaient accomplir tous leurs actes, quelle vie mèneraient-elles ? Comment pourraient-elles exécuter tant de choses ? Il n'est pas plus raisonnable d'avancer qu'elles attendent pour agir les *ascensions* des signes (ἀναφοραί), ni de dire qu'autant un signe parcourt de degrés à son lever, autant son ascension comprend d'années[1]; que les planètes calculent en quelque sorte sur leurs doigts l'époque à laquelle elles doivent faire chaque chose, sans qu'il leur soit permis de la faire auparavant. Enfin, c'est un tort également de ne pas rapporter à un principe unique le gouvernement de l'univers, d'attribuer tout aux astres, comme s'il n'y avait pas un chef unique dont l'univers dépend et qui distribue à chaque être un rôle et des fonctions conformes à sa nature. Le méconnaître, c'est détruire l'ordre dont on fait partie, c'est ignorer la nature du monde, qui suppose une cause première, un principe dont l'action pénètre tout[2].

VII. En effet, si les astres indiquent les événements futurs, comme le font beaucoup d'autres choses, quelle est la cause de ces événements mêmes ? Comment est maintenu l'ordre sans lequel les faits ne sauraient être indiqués ? Il faut donc admettre que les astres ressemblent à des *lettres* qui seraient tracées à chaque instant dans le

[1] « Dicunt planetam in certo signi termine positum nonnulla promittere, quæ non ante præstet quam *signum idem* in natali revolutione nobis rursum ascenderit; et *quot ab initio gradibus nobis ascenderat, annis totidem in natali revolutione ascendere rursus.* » (Ficin.) — [2] L'*Ame universelle coordonne tout; mais elle ne fait pas tout*, parce que l'âme humaine est aussi une cause première. Plotin n'admet pas le fatalisme des Stoïciens. *Voy. Enn.* III, liv. I, §. 4, 7-10.

ciel, ou qui, après y avoir été tracées, seraient sans cesse en mouvement, de telle sorte que, tout en remplissant une autre fonction dans l'univers, elles auraient cependant une *signification* (σημασία)[1]. C'est ainsi que, dans un être animé par un principe unique, on peut juger d'une partie par une autre partie : en considérant, par exemple, les yeux ou quelque autre organe d'un individu, on connaît quel est son caractère, à quels périls il est exposé, comment il peut y échapper. De même que nos membres sont des parties de notre corps, nous sommes nous-mêmes des parties de l'univers. Les choses sont donc faites les unes pour les autres. Tout est plein de signes, et le sage peut conclure une chose d'une autre. Aussi beaucoup de faits habituels sont-ils prévus par tous les hommes. *Tout est coordonné dans l'univers* (σύνταξις μία)[2].

[1] Plotin développe cette pensée dans l'*Ennéade* III (liv. I, § 6) : « Les astres concourent par leur mouvement à la conservation de l'univers, mais ils remplissent en même temps un autre rôle : ils servent de *lettres* pour ceux qui savent déchiffrer cette espèce d'écriture, et qui, en considérant les *figures* formées par les astres, y lisent les événements futurs d'après les lois de l'analogie, comme si, en voyant un oiseau voler *haut*, on en concluait qu'il annonce de *hauts* faits. » Voy. la *Note* sur ce livre, à la fin du volume. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 33. On trouve les mêmes idées dans Sénèque : « Non a Deo pennæ avium reguntur, nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur. Alia ratione fatorum series explicatur, indicia venturi ubique præmittens, ex quibus quædam nobis familiaria, quædam ignota sunt. *Quidquid fit, alicujus rei signum est.* Fortuita et sine ratione vaga, divinationem non recipiunt : *Cujus rei ordo est, etiam prædictio est*... Nullum animal est, quod non motu et occursu suo prædicat aliquid. Non omnia scilicet, sed quædam notantur. Auspicium est observantis : ad eum itaque pertinet qui in ea direxerit animum. » (*Questions Naturelles*, II, 32). Leibnitz a été conduit à des idées analogues par sa théorie des monades : « Cette *liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées chacune à chacune, et de chacune avec toutes les autres*, fait que chaque substance simple a des rapports qui *expriment* toutes les autres, et

C'est en vertu de cette coordination que les oiseaux fournissent des auspices, que les autres animaux nous donnent des présages. Toutes choses dépendent mutuellement l'une de l'autre. *Tout conspire à un but unique* (σύμπνοια μία)[1], non-seulement dans chaque individu, dont les parties sont parfaitement liées ensemble, mais, antérieurement et à un plus haut degré, dans l'univers. Il y faut un principe unique pour rendre *un* cet être multiple, pour en faire l'*animal un et universel.* De même que, dans le corps humain, chaque organe a sa fonction propre, de même dans l'univers les êtres ont chacun leur rôle particulier; d'autant plus qu'ils ne sont pas seulement des parties de l'univers, mais qu'ils forment encore eux-mêmes des univers qui ont aussi leur importance[2]. Toutes choses procèdent donc d'un principe unique, remplissent chacune leur rôle particulier et se prêtent un mutuel concours. En effet, elles ne sont pas séparées de l'univers, elles agissent et subissent l'action les unes des autres[3]. Chacune d'elles est secondée ou contrariée par une autre. Mais leur marche n'est pas fortuite,

qu'elle est par conséquent un *miroir* vivant perpétuel de l'univers. » (*Monadologie*, § 56).

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 35. Diogène Laërce (VII, 140) attribue cette idée aux Stoïciens : ἡνῶσθαι αὐτὸν (τὸν κόσμον)· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζεσθαι τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 32. — [3] Leibnitz développe des idées analogues dans sa *Monadologie* (§ 61) : « Comme chaque corps est affecté non-seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi, par leur moyen, se ressent de ceux qui touchent les premiers dont il est touché immédiatement; il s'en suit que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par conséquent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers, tellement que celui qui voit tout pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout, et même ce qui s'est fait ou se fera, en remarquant dans le présent ce qui est éloigné tant selon les temps que selon les lieux : σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. »

n'est pas l'effet du hasard. Elles forment une série où chacune, par une liaison naturelle, est l'effet de ce qui précède, la cause de ce qui suit[1].

VIII. Quand l'âme s'applique à remplir la fonction qui lui est propre (car c'est l'âme qui fait tout, en tant qu'elle joue le rôle de principe), elle *suit la droite voie;* quand elle *s'égare,* la justice divine la rend esclave de l'ordre physique qui règne dans l'univers, à moins qu'elle ne parvienne à s'en affranchir. La justice divine règne toujours, parce que l'univers est dirigé par l'ordre et la puissance du principe qui le domine [l'Ame universelle][2]. A cela se joint le concours des planètes qui sont des parties importantes du ciel,

[1] *Voy.* Sénèque (*Questions Naturelles,* I, 1) : « Videbimus an certus omnium rerum ordo ducatur, et alia aliis ita complexa sint, ut quod antecedit, aut causa sit sequentium, aut signum. » — [2] Ce paragraphe est fort obscur. Pour le bien comprendre, il est nécessaire de lire tout le discours que Platon fait tenir à Socrate dans le *Phèdre* (p. 244-251 ; t. VI, p. 47-54 de la trad. de M. Cousin). *Le soin que prend l'âme de ce qui est inanimé, le cortège de Jupiter, le conducteur de char et les deux coursiers, la chute des ailes de l'âme, la loi d'Adrastée,* telles sont les idées auxquelles Plotin fait allusion dans ce passage. Voici quelle est sa pensée : *L'âme remplit la fonction qui lui est propre* quand elle imite l'Ame universelle qui contemple le monde intelligible et gouverne le monde sensible en l'illuminant, sans y descendre ni le regarder (*Enn.* III, liv. IV, § 2, 4). Elle *suit* alors *la droite voie* (*Voy.* plus loin, § 13), elle *agit conformément à la droite raison* (*Enn.* III, liv. I, § 9, 10). Elle *s'égare* quand elle exerce ses puissances sensitive, végétative et génératrice, plus que sa raison et son intelligence (*Enn.* III, liv. IV, § 3). Elle en est punie par la *justice divine* en *étant soumise à la fatalité,* c'est-à-dire, à l'influence des circonstances extérieures, comme Plotin le dit plus loin, à la fin de ce paragraphe, et comme il l'explique dans le livre I de l'*Ennéade* III, § 8-10. Quant à cette assertion que *l'âme fait tout, en tant qu'elle joue le rôle de principe,* on doit l'entendre en ce sens que, tant que l'âme humaine reste unie à l'Ame universelle, elle participe au gouvernement du monde sensible que régit l'Ame universelle (*Enn.* III, liv. IV, § 2, 6). *Voyez* aussi *Enn.* IV, liv. VIII, § 2, 4.

soit parce qu'elles l'embellissent, soit parce qu'elles y servent de *signes*. Or, elles servent de signes pour toutes les choses qui arrivent dans le monde sensible. Quant aux choses qu'elles peuvent faire, il ne faut leur attribuer que celles qu'elles font manifestement.

Pour nous, nous accomplissons les fonctions de l'âme conformément à la nature tant que nous ne nous égarons pas dans la multiplicité que renferme l'univers. Quand nous nous y égarons, nous en sommes punis par notre égarement même et par un sort moins heureux dans la suite[1]. Quand donc la richesse et la pauvreté nous arrivent, c'est par l'effet du concours des choses extérieures. Quant aux vertus et aux vices, les vertus dérivent du fond primitif de l'âme, les vices naissent du commerce de l'âme avec les choses extérieures. Mais nous en avons traité ailleurs[2].

IX. Nous voici amenés à parler de ce *fuseau* que les Parques tournent selon les anciens, et par lequel Platon désigne ce qui se meut et ce qui est immobile dans la révolution du monde[3]. Selon ce philosophe, les Parques et la Nécessité, leur mère, tournent ce fuseau, et lui impriment un mouvement de rotation dans la *génération* de chaque être. C'est par cette révolution que les êtres engendrés *arrivent à la génération*. Dans le *Timée*[4], le Dieu qui a créé l'univers [l'Intelligence] donne le principe [immortel] de l'âme [l'*âme raisonnable*][5], et les dieux qui exécutent leurs révolutions dans le ciel ajoutent [au principe immortel de l'âme] les passions violentes qui nous soumettent à la Nécessité, la colère, les désirs, les peines et les plaisirs; en un mot, ils nous donnent cette autre espèce d'âme [la

[1] Plotin fait ici allusion aux peines que Platon dans *Phèdre* appelle la *loi d'Adrastée*. *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 2; *Enn.* IV, liv. IV, § 4, 5. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VIII; *Enn.* II, liv. XI; *Enn.* III, liv. I; *Enn.* VI, liv. VIII. — [3] *République*, X. *Voy.* plus loin la note sur le § 15. — [4] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 41-42; t. XII, p. 137 et suiv. de la trad. de M. Cousin. — [5] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7-10.

nature animale ou *âme végétative*] de laquelle dérivent ces passions[1]. Par ces paroles, Platon semble dire que nous sommes asservis aux astres, que nous en recevons nos âmes[2], qu'ils nous soumettent à l'empire de la Nécessité quand nous venons ici-bas, que c'est d'eux que nous tenons nos mœurs, et, par nos mœurs, les actions et les passions qui dérivent de l'*habitude passive* (ἕξις παθητική) de l'âme[3].

Que sommes-nous donc *nous-mêmes?* Nous sommes ce qui est *essentiellement nous*, nous sommes le principe auquel la nature a donné le pouvoir de triompher des passions[4]. Car si, à cause du corps, nous sommes entourés de maux, Dieu nous a cependant donné la vertu qui n'a pas de maître[5]. En effet, ce n'est pas quand nous sommes dans un état calme que nous avons besoin de la vertu, c'est quand l'absence de la vertu nous expose à des maux. Il faut donc que nous fuyions d'ici-bas[6], que nous nous séparions du corps qui nous a été ajouté dans la génération, que nous nous appliquions à n'être pas cet *animal*, ce *composé* dans lequel prédomine la nature du corps, nature qui n'est qu'un vestige de l'âme, d'où résulte que la vie animale[7] appartient principalement au corps. En effet, tout ce qui se rapporte à cette vie est corporel. L'autre âme [l'âme raisonnable, supérieure à l'âme végétative] n'est pas dans le corps : elle s'élève aux choses intelligibles, au beau, au divin, qui ne dépendent de rien ; bien plus, elle tâche de leur devenir identique, et elle vit d'une manière conforme à la divinité quand elle s'est retirée en elle-même [pour se livrer à la contemplation]. Quiconque est privé de cette âme [quiconque n'exerce pas les facultés de l'âme

[1] *Voy. ibidem.* — [2] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 5. — [3] L'*habitude passive* de l'âme est la *nature animale. Voy. Enn.* III, liv. I, § 8-10. — [4] *Voy. Timée*, p. 42. — [5] Expression de Platon, *République*, X, p. 617. — [6] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 1, et liv. VI, § 8. — [7] *Voy. Enn.* I. liv, I, § 7-12; *Enn.* IV, liv. III, § 19-23.

raisonnable] vit soumis à la fatalité[1]. Non-seulement les actes d'un pareil être sont indiqués par les astres, mais encore il devient lui-même une partie du monde, il dépend du monde dont il fait partie. Tout homme est *double :* car il y a dans tout homme l'*animal* et l'*homme véritable* [que constitue l'âme raisonnable].

De même il y a dans l'univers le composé d'un Corps et d'une Ame qui lui est étroitement unie, et l'Ame universelle, qui n'est pas dans le Corps et qui illumine l'Ame unie au Corps[2]. Le soleil et les autres astres sont doubles de la même manière [ont une âme unie à un corps et une âme indépendante du corps]. Ils ne font rien qui soit mauvais pour l'âme pure. S'ils produisent certaines choses dans l'univers, en tant qu'ils sont eux-mêmes des parties de l'univers, et qu'ils ont un corps et une âme unie à ce corps, les choses qu'ils produisent sont des parties de l'univers; mais leur volonté et leur âme véritable s'appliquent à la contemplation du principe qui est excellent[3]. C'est à ce principe, ou plutôt à ce qui l'entoure que se rattachent les autres choses : c'est ainsi que le feu fait rayonner sa chaleur de tous côtés, et que l'Ame supérieure [de l'univers] fait passer quelque chose de sa puissance dans l'Ame inférieure qui lui est liée. Les choses mauvaises qui se trouvent ici-bas naissent du mélange qui se trouve dans la nature de ce monde. Si l'on séparait de l'univers l'Ame universelle, ce qui resterait n'aurait pas de valeur. L'univers est donc un

[1] *Voy.* plus haut, p. 177, note 2. — [2] Sur la distinction des deux parties de l'Ame universelle, *Voyez* plus loin le § 18. — [3] Ce principe est le Bien. Nous ferons observer que dans ce paragraphe et dans beaucoup d'autres passages de ce livre, les idées de Plotin, déjà obscures par elles-mêmes, sont encore obscurcies par la faute des copistes. Creuzer avoue nettement qu'il est impossible d'y remédier : « Arguit hoc ipsum caput quod haud dubie ulcera latentia plura habet, in quibus urendo et secando grassari noluimus : ac proinde plurima intacta reliquimus. »

Dieu, si l'on fait entrer dans sa substance l'Ame qui en est séparable. Le reste constitue ce Démon que Platon nomme le grand Démon[1], et qui a d'ailleurs toutes les passions propres aux démons.

X. S'il en est ainsi, il faut accorder que les astres *annoncent* les événements, mais non qu'ils les *produisent*, pas même par leur âme unie à leur corps. Ils ne produisent que les choses qui sont des *passions* de l'univers, et cela par leur partie inférieure [leur corps][2]. En outre, il faut admettre que l'âme, même avant de *venir dans la génération*, en descendant ici-bas, apporte quelque chose qu'elle a par elle-même : car elle n'entrerait pas dans un corps si elle n'avait de grandes dispositions à *pâtir* [à partager les passions du corps][3]. Il faut également admettre qu'en passant dans un corps l'âme est exposée à des accidents, parce qu'elle se trouve soumise au cours de l'univers ; qu'enfin ce cours même contribue à produire ce que l'univers doit accomplir : car les choses qui se trouvent comprises dans le cours de l'univers y jouent le rôle de parties.

XI. Il faut aussi réfléchir que les impressions qui nous viennent des astres ne sont pas en nous, qui les recevons, telles qu'ils les produisent. S'il y a du feu en nous, il est plus faible que dans le ciel ; la sympathie, en se corrompant dans celui qui la reçoit, engendre une affection déshonnête ; le principe irascible, en sortant des bornes du courage, produit l'emportement ou la lâcheté ; l'amour du beau et de l'honnête devient la recherche de ce qui n'en a que les apparences. La pénétration d'esprit, en se dégradant, constitue la ruse qui cherche à l'égaler sans y pouvoir parvenir. Ainsi toutes ces dispositions deviennent mauvaises en nous sans l'être dans les astres. Car toutes les

[1] *Voy.* Platon : *Banquet*, p. 122 ; *Timée*, p. 89. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 39. — [3] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 2.

impressions que nous en recevons ne sont pas telles en nous qu'elles sont dans les astres; de plus, elles se dénaturent parce qu'elles se trouvent mêlées aux corps, à la matière et les unes aux autres[1].

XII. Les influences qui proviennent des astres se confondent; ce mélange modifie chacune des choses qui sont engendrées, détermine leur nature et leurs qualités[2]. Ce n'est pas l'influence céleste qui produit le cheval; elle se borne à exercer une action sur lui : car le cheval est engendré par le cheval, et l'homme par l'homme[3]; le soleil contribue seulement à leur formation. L'homme naît de la *raison* [*séminale*] de l'homme; mais les circonstances lui sont favorables ou nuisibles. En effet, le fils ressemble au père; seulement il peut être mieux fait, ou moins bien fait; jamais cependant il ne se détache de la matière. Quelquefois la matière prévaut sur la nature, de telle sorte que l'être n'est point parfait parce que la forme ne domine pas[4].

XIII. Il nous reste maintenant à discerner, à déterminer et à énoncer d'où provient chaque chose, puisqu'il est des choses qui sont produites par le cours des astres et d'autres qui ne le sont pas. Voici notre principe. L'Ame gouverne l'univers par la *Raison* (ψυχῆς τὸ πᾶν διοικούσης κατὰ λόγον), comme chaque animal est gouverné par le principe [la *raison*]

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 38-40. — [2] *Voy.* Sénèque, *Questions Naturelles*, liv. II, § 32 : « Quid est porro aliud quod errorem incutiat peritis natalium, quam quod paucis (quinque) sideribus nos assignant : quum omnia, quæ supra nos sunt, partem nostri sibi vindicent? Submissiora forsitan in nos propius vim suam dirigunt; et ea quæ frequentius mota, aliter nos, aliter cætera animalia prospiciunt. Cæterum et illa quæ aut immota sunt, aut propter velocitatem universo mundo parem immotis similia, non extra jus dominiumque nostri sunt. Aliud aspice, et distributis rem officiis tractas. Non magis autem facile est scire quid possint, quam dubitari debet an possint. » — [3] C'est un aphorisme d'Aristote. *Voy. Métaphysique*, XII, 3. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 6.

qui façonne ses organes et les met en harmonie avec le tout dont ils sont des parties[1]; or le tout contient toutes choses, et les parties ne renferment que ce qui leur est particulier. Quant aux influences extérieures, les unes secondent, les autres contrarient la tendance de la nature. Toutes choses sont subordonnées au Tout parce qu'elles en sont des parties : prises chacune avec leur nature propre et avec leurs tendances particulières, elles forment par leur concours la vie totale de l'univers[2]. Les êtres inanimés servent d'instruments aux autres qui les mettent en mouvement par une impulsion mécanique. Les êtres animés, mais privés de raison, ont un mouvement indéterminé : tels sont les chevaux attachés à un char avant que le conducteur leur indique la marche qu'ils doivent suivre : car ils ont besoin du fouet pour être dirigés. La nature de l'animal raisonnable a en elle-même le *conducteur* qui la dirige[3]; si celui-ci est habile, elle *suit la droite voie*[4], au lieu d'aller au hasard, comme cela arrive souvent. Les êtres doués de raison et ceux qui en sont privés se trouvent contenus les uns et les autres dans l'univers, et contribuent à en former l'ensemble. Ceux qui sont plus puissants et qui occupent un rang plus élevé font beaucoup de choses importantes, et concourent à la vie de l'univers où ils ont un rôle plutôt actif que passif. Ceux qui sont passifs agissent peu. Ceux qui occupent un rang intermédiaire sont passifs à l'égard des uns, souvent actifs à l'égard des autres, parce qu'ils ont par eux-mêmes la puissance d'agir et de produire[5].

[1] *Voy*. Cicéron, *De natura Deorum*, II, 34 : « Omnium rerum, quæ natura administrantur, seminator et altor et parens, ut ita dicam, atque educator et altor est mundus ; omniaque, sicut membra et partes suas, nutricatur et continet. » — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 39, 40. — [3] C'est une allusion au *conducteur de char* et aux *deux coursiers* dont Platon parle dans le *Phèdre*, p. 248. — [4] Sur cette expression, *Voy*. plus haut, § 8. — [5] Les premiers êtres sont les astres; les seconds, les brutes; ceux qui occupent un

L'univers a une vie universelle et parfaite, parce que les principes excellents [les âmes des astres] produisent des choses excellentes, c'est-à-dire, ce qu'il y a d'excellent dans chaque chose[1]. Ces principes sont subordonnés à l'Ame qui gouverne l'univers, comme des soldats le sont à leur général; aussi Platon dit-il qu'ils forment le cortége de Jupiter[2] quand celui-ci s'avance à la contemplation du monde intelligible[3].

Les êtres qui ont une nature inférieure [aux âmes des astres], les hommes tiennent le second rang dans l'univers, et y jouent le même rôle que remplit en nous la seconde puissance de l'âme [la raison discursive]. Les autres êtres [les brutes] tiennent à peu près le même rang qu'occupe en nous la dernière puissance de l'âme [la puissance végétative] : car en nous toutes les puissances ne sont pas égales[4]. Donc tous les êtres qui sont dans le ciel ou qui se trouvent distribués dans l'univers sont des êtres animés et tiennent leur vie de la *Raison totale de l'univers* [parce qu'elle contient les *raisons séminales* de tous les êtres vivants]. Une des parties de l'univers, quelle que soit sa grandeur, n'a pas la puissance d'altérer les *raisons* ni les êtres engendrés avec le concours de ces *raisons*. Elle peut rendre ces êtres meilleurs ou pires, mais non leur faire perdre leur nature propre. Quand elle les rend pires, c'est qu'elle affaiblit, soit leur corps, soit leur âme : ce qui a lieu lorsqu'un accident devient une cause de vice pour l'âme qui partage les passions du corps [l'âme sensitive et végétative] et qui est donnée au principe inférieur [à l'animal] par le principe supérieur [l'âme raisonnable], ou bien lorsque le corps par sa mauvaise organisation entrave les actes où l'âme a besoin de son concours : il ressemble alors

rang intermédiaires sont les hommes. *Voy. Enn.* III, liv. I, § 8-10.
[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 39. — [2] Jupiter est l'Ame universelle. — [3] *Voy.* plus haut, p. 177, note 2. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 3.

à une lyre mal accordée et incapable de rendre des sons qui forment une parfaite harmonie[1].

XIV. Que dirons-nous de la pauvreté, des richesses, de la gloire, des commandements? Si un homme tient ses richesses de ses parents, les astres ont seulement annoncé qu'il serait riche, comme ils se sont bornés à annoncer sa noblesse, s'il la devait à sa naissance. Si un homme a acquis des richesses par son mérite et que son corps y ait contribué, les causes qui ont donné à son corps de la vigueur ont pu concourir à sa fortune : ce sont, d'abord ses parents, ensuite sa patrie, si elle a un bon climat, enfin la fécondité du sol[2]. Si cet homme doit ses richesses à sa vertu, c'est à sa vertu seule qu'il faut les attribuer, ainsi que les avantages périssables qu'il peut posséder par une faveur divine. S'il a reçu ses richesses de personnes vertueuses, sa fortune a encore pour cause la vertu. S'il a reçu ses richesses d'hommes pervers, mais pour un motif juste, elles proviennent d'un bon principe qui a agi en eux. Enfin, si un homme qui a amassé des richesses est pervers, la cause de sa fortune est cette perversité même et le principe dont elle provient; il faut encore comprendre dans l'ordre des causes ceux qui ont pu lui donner de l'argent. Un homme doit-il ses richesses à des travaux, par exemple, à des travaux d'agriculture, elles ont pour causes les soins du laboureur et le concours des circonstances extérieures. A-t-il trouvé un trésor, quelque chose de l'univers a dû y contribuer. Cette

[1] Les § 13 et 14 sont le développement de cette pensée : « Tout est annoncé et produit par des causes ; or il y en a deux espèces, l'âme humaine et les circonstances extérieures. Quand l'âme agit conformément à la droite raison, elle agit librement. Hors de là elle est entravée dans ses actes, elle est plutôt passive qu'active. Donc, quand elle manque de prudence, les circonstances extérieures sont cause de ses actes : on a raison de dire qu'elle obéit alors au Destin, surtout si l'on regarde le Destin comme une cause extérieure. » (*Enn.* III, liv. I, § 10.) — [2] *Voy. Enn.* III, liv. I, § 5.

découverte a pu d'ailleurs être annoncée : car toutes les choses s'enchaînent les unes aux autres, et, par conséquent, s'annoncent mutuellement. Un homme dissipe-t-il ses richesses, il est la cause de leur perte ; lui sont-elles ravies, la cause est le ravisseur. Y a-t-il eu naufrage, beaucoup de choses ont pu y concourir. La gloire est acquise justement ou injustement. Est-elle acquise justement, elle est due à des services rendus ou à l'estime des autres hommes. Est-elle acquise injustement, elle a pour cause l'injustice de ceux qui accordent des honneurs à cet homme. Il en est de même d'un commandement ; il est ou il n'est pas mérité : dans le premier cas, il est dû à l'équité des électeurs ou à l'activité de l'homme qui l'a obtenu par le concours de ses amis, ou à toute autre circonstance. Un mariage est déterminé par une préférence, ou par une circonstance accidentelle, ou par le concours de plusieurs circonstances. La procréation des enfants en est une conséquence : elle a lieu conformément à la *raison* [*séminale*], s'il ne se rencontre pas d'obstacle ; si elle est vicieuse, c'est qu'il y a quelque défaut intérieur soit dans la mère qui conçoit, soit dans le père qui est mal disposé pour cette procréation.

XV. Platon parle de sorts, de conditions, dont le choix est confirmé par un tour du fuseau de Clotho ; il parle aussi d'un démon qui aide chacun à remplir sa destinée[1]. Quelles sont ces conditions? ce sont la disposition dans laquelle était l'univers quand les âmes entrèrent chacune dans un corps, la nature de leur corps, de leurs parents, de leur patrie, en un mot l'ensemble des circonstances extérieures. On voit que toutes ces choses, dans leurs détails aussi bien

[1] *République*, X, p. 616 ; t. X, p. 284 et suiv. de la trad. de M. Cousin. Le livre IV de l'*Ennéade* III est consacré tout entier à commenter ce passage de Platon et à développer les idées que Plotin se borne ici à indiquer.

que dans leur ensemble, sont produites simultanément et liées en quelque sorte par une des Parques, par Clotho. Lachésis présente les conditions aux âmes. Enfin Atropos rend irrévocable l'accomplissement de toutes les circonstances de chaque destinée.

Parmi les hommes, les uns, fascinés par l'univers et les objets extérieurs, abdiquent complétement ou partiellement leur liberté[1]. D'autres, dominant ce qui les entoure, élèvent leur tête jusqu'au ciel, et, s'affranchissant des influences extérieures, conservent libre la meilleure partie de leur âme, celle qui en forme l'essence primitive : car on aurait tort de croire que la nature de l'âme soit déterminée par les passions que lui font éprouver les objets extérieurs, qu'elle n'ait pas une essence propre par elle-même. Tout au contraire, comme elle joue le rôle de principe, elle a, beaucoup plus que les autres choses, des facultés aptes à accomplir les actes qui sont propres à sa nature. Nécessairement, puisqu'elle est une essence, elle possède, outre l'existence, des appétits, des facultés actives, la puissance de bien vivre[2]. Le composé [de l'âme et du corps, l'animal] dépend de la nature qui l'a formé, en reçoit ses qualités, ses actions. Si l'âme *se sépare du corps*, elle produit les actes qui sont propres à sa nature et qui ne dépendent pas du corps; elle ne s'attribue pas les passions du corps, parce qu'elle reconnaît qu'elle a une autre nature[3].

XVI. Qu'y a-t-il de mêlé, qu'y a-t-il de pur dans l'âme? Quelle partie de l'âme est séparable, quelle partie ne l'est pas tant que l'âme est dans un corps? Qu'est-ce que l'animal? Voilà ce que nous aurons à examiner plus tard dans une autre discussion[4]; car on n'est point d'accord sur ces points. Pour le moment, expliquons en quel sens nous

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 30, 40, 43, 44. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. IV. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 5. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. I.

avons dit plus haut que l'Ame gouverne l'univers par la *Raison*[1].

L'Ame universelle forme-t-elle tous les êtres successivement, d'abord l'homme, puis le cheval, puis un autre animal, enfin les bêtes sauvages[2]? Commence-t-elle par produire la terre et le feu; puis, voyant le concours de toutes ces choses qui se détruisent ou s'aident mutuellement, ne considère-t-elle que leur ensemble et leur connexion, sans s'occuper des accidents qui leur arrivent dans la suite? Se borne-t-elle à reproduire les générations précédentes des animaux, et laisse-t-elle ceux-ci exposés aux *passions* qu'ils se causent les uns aux autres?

Dirons-nous que l'Ame est la cause de ces *passions* parce qu'elle engendre les êtres qui les produisent[3]?

La *raison* de chaque individu contient-elle ses *actions* et ses *passions*, de telle sorte que celles-ci ne soient ni accidentelles, ni fortuites, mais nécessaires[4]?

Les *raisons* les produisent-elles? ou bien les connaissent-elles sans les produire[5]? ou plutôt l'Ame, qui contient les *raisons génératrices* (γεννητικοὶ λόγοι), connaît-elle les effets de toutes ses œuvres en raisonnant d'après ce principe que le concours des mêmes circonstances doit évidemment amener les mêmes effets? S'il en est ainsi, l'Ame, comprenant ou prévoyant les effets de ses œuvres, détermine et enchaîne par eux toutes les choses qui doivent arriver; elle considère donc les antécédents et les conséquents, et, d'après ce qui précède, prévoit ce qui

[1] *Voy.* § 13, p. 182, 184. — [2] Plotin répond négativement à cette question dans l'*Ennéade* II, liv. IX, § 12, et l'*Ennéade* IV, liv. III, § 9-10. — [3] *Voy.* page suivante. — [4] La réponse affirmative à cette question est développée dans l'*Ennéade* III, liv. III, § 1-2. Senèque, *De Providentia*, 5: « *Non*, ut putamus, *incidunt cuncta*, sed *veniunt*. Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas. » — [5] *Voy.* plus loin § 17; et *Enn.* III, liv. VIII.

doit suivre [1]. C'est [parce que les êtres procèdent ainsi les uns des autres] que les races s'abâtardissent continuellement : par exemple, les hommes dégénèrent parce qu'en s'éloignant continuellement et nécessairement [du type primitif] les *raisons* [*séminales*] cèdent aux *passions de la matière* [2].

L'Ame considère-t-elle donc toute la suite des faits et passe-t-elle son existence à surveiller les *passions* qu'éprouveront ses œuvres ? Ne cesse-t-elle jamais de penser à celles-ci, n'y met-elle jamais la dernière main en les réglant une fois pour toutes de manière qu'elles aillent toujours bien [3] ? Ressemble-t-elle à un agriculteur qui, au lieu de se borner à semer et à planter, travaille sans cesse à réparer les dommages causés par les pluies, les vents et les tempêtes ?

Si cette hypothèse est absurde, il faut admettre que l'Ame connaît d'avance, ou même que les *raisons* [*séminales*] contiennent les accidents qui arrivent aux êtres engendrés, c'est-à-dire leur destruction et tous les effets de leurs défauts [4]. Dans ce cas, nous sommes obligés de dire que les

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 9-12. Voici comment Plotin s'exprime au § 37 de ce livre : « La *Raison de l'univers* ressemble au législateur qui établit l'ordre dans une cité ; celui-ci, sachant quelles actions feront les citoyens et à quels motifs ils obéiront, règle là-dessus ses institutions, lie étroitement ses lois à la conduite des individus qui y sont soumis, établit pour leurs actions des peines et des récompenses, de telle sorte que toutes choses concourent d'elles-mêmes à l'harmonie de l'ensemble par un entraînement invincible. » — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV. Senèque, *De Providentia*, 5 : « Non potest artifex mutare materiem : *hæc passa est.* » — [3] « L'Ame gouverne l'univers en demeurant tranquille, sans raisonner, sans avoir rien à redresser. » (*Enn.* II, liv. IX, § 2. *Voy.* encore *Enn.* III, liv. II, III). Sénèque, *De Providentia*, 5 : « Ipse omnium conditor ac rector semper paret, *semel jussit.* — [4] Nous avons déjà expliqué ce que Plotin entend par *raison séminale* ou *génératrice* (*Voy.* p, 101, note). Il en a emprunté le nom et l'idée aux Stoïciens. Selon eux, c'est, comme Plotin l'affirme dans ce passage, une force contenant et développant avec ordre, par sa seule vertu, tous les modes de

défauts proviennent des raisons [séminales], quoique les arts et leurs raisons ne contiennent ni erreur, ni défaut, ni destruction d'une œuvre d'art[1].

Ici on dira peut-être : Il ne saurait y avoir dans l'univers rien de mauvais ni de contraire à la nature ; il faut accorder que même ce qui paraît moins bon a encore son utilité. Quoi ? on admettra donc que ce qui est moins bon concourt à la perfection de l'univers, et qu'il ne faut pas que toutes choses soient belles[2] ? C'est que les contraires mêmes contribuent à la perfection de l'univers, et que le monde ne saurait exister sans eux : il en est de même dans tous les êtres vivants. La *raison* [*séminale*] amène nécessairement et forme ce qui est meilleur ; ce qui est moins bon se trouve contenu en puissance dans les raisons, et en acte dans les êtres engendrés. L'Ame [universelle] n'a donc pas besoin de s'en occuper ni de faire agir les raisons : si, en imprimant une secousse[3] aux raisons qui procèdent de principes supérieurs, la matière altère ce qu'elle reçoit, les raisons néanmoins la soumettent à ce qui est meilleur [à la forme]. Toutes les choses forment donc un ensemble harmonieux parce qu'elles proviennent tout à la fois de la *matière* et des *raisons* qui les engendrent[4].

l'existence du corps qu'elle anime, toutes ses actions et ses passions depuis sa naissance jusqu'à sa destruction : « Sive anima est mundus, sive corpus, natura gubernante, ut arbores, ut sata, *ab initio ejus usque ad exitum quidquid facere, quidquid pati debeat, inclusum est; ut in semine omnis futuri ratio hominis inclusa est :* et legem barbæ et canorum nondum natus infans habet; totius enim corporis et sequentis ætatis in parvo occultoque lineamenta sunt. Sic origo mundi, non minus solem et lunam, et vices siderum, et animalium ortus, quam quibus mutarentur terrena, continuit. » (Senèque, *Questions Naturelles*, III, 29). *Voy. Enn.* III, liv. III, § 1, 2, 7.

[1] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, XII, 3. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 13. — [3] Par l'expression : τῷ σεισμῷ τῶν λόγων, Plotin désigne la résistance de la matière à la forme que lui imprime la raison séminale. — [4] Au lieu d'ἄλλως ἑκατέρως γιγνομένων, mots qui n'offrent

XVII. Examinons si les *raisons* contenues dans l'Ame sont des *pensées* (νοήματα). Comment l'Ame pourrait-elle *produire* par des *pensées?* C'est *la Raison* qui *produit dans la matière* (ὁ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ); or *le Principe qui produit naturellement* (τὸ ποιοῦν φυσικῶς) n'est pas une *pensée* (νόησις), ni une *intuition* (ὅρασις), mais une *Puissance qui façonne la matière aveuglément* (δύναμις τρεπτική τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα), comme un cercle donne à l'eau une figure et une empreinte circulaire. En effet, la *Puissance naturelle et génératrice* (ἡ φυσικὴ δύναμις καὶ γεννητικὴ λεγομένη) a pour fonction de *produire;* mais il lui faut le concours de la *Puissance principale de l'Ame* (τὸ ἡγούμενον τῆς ψυχῆς) qui forme et qui fait agir l'*Ame génératrice engagée dans la matière* (ἡ ἔνυλος καὶ γεννητικὴ ψυχή). Est-ce par le *raisonnement* que la Puissance principale de l'Ame forme l'Ame génératrice? Si c'est par le *raisonnement*, elle doit considérer soit un autre objet, soit ce qu'elle possède en elle-même. Si elle considère ce qu'elle possède en elle-même, elle n'a pas besoin de *raisonner*[1]: car ce n'est pas par le *raisonnement* que l'Ame façonne la matière, c'est par la *Puissance qui contient les raisons*, Puissance qui seule est efficace et capable de produire. L'Ame produit donc *par les formes* (κατ' εἴδη ποιεῖ). Elle reçoit de l'Intelligence les formes qu'elle transmet. L'Intelligence donne les formes à l'*Ame universelle qui est placée immédiatement au-dessous d'elle*, et l'Ame universelle les transmet à l'*Ame inférieure* [la *Puissance naturelle et génératrice*] en la façonnant et l'illuminant[2]. L'Ame inférieure produit, tantôt sans rencontrer d'obstacles, tantôt

point de sens satisfaisant, il faut lire comme Ficin semble l'avoir fait : ἄλλως ἐκ τῆς ὕλης γιγνομένων.

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 9-13. Quant au sens des mots λογίζεσθαι, λογισμός, que nous traduisons par *raisonner, raisonnement*, *Voy.* la note 5 de la page 36. — [2] Il faut lire ici τύπουσα au lieu de τρέπουσα, et ὥσπερ ἐπιταχθεῖσα au lieu de ὡς περιέπει ταχθεῖσα.

en rencontrant des obstacles : dans ce cas, elle produit des choses moins parfaites. Comme elle a reçu la *puissance de produire*, et qu'elle contient les *raisons qui ne sont pas les premières* [les *raisons séminales*, qui sont inférieures aux *idées*], non-seulement elle produit en vertu de ce qu'elle a reçu, mais encore elle tire d'elle-même quelque chose qui est évidemment inférieur [la *matière*][1]. Elle produit sans doute un être vivant [l'univers], mais un être vivant qui est moins parfait, qui jouit moins bien de la vie, parce qu'il occupe le dernier rang, qu'il est grossier et difficile à gouverner, que la matière qui le compose est en quelque sorte la *lie amère* des principes supérieurs, qu'elle répand son amertume autour d'elle et en communique quelque chose à l'univers.

XVIII. Faut-il donc regarder comme nécessaires les maux qui se trouvent dans l'univers, parce qu'ils sont les conséquences de principes supérieurs ? Oui : car sans eux l'univers serait imparfait. La plupart des maux, ou plutôt tous les maux sont utiles à l'univers : tels sont les animaux venimeux ; mais souvent on ne sait pas à quoi ils servent. La méchanceté même est utile sous beaucoup de rapports, et peut produire beaucoup de belles choses : par exemple, elle conduit à de belles inventions ; elle oblige les hommes à la prudence, et ne les laisse pas s'endormir dans une indolente sécurité[2].

Si ces réflexions sont justes, il faut admettre que l'Ame universelle contemple toujours les meilleurs principes, parce qu'elle est tournée vers le monde intelligible et vers Dieu. Comme elle s'en remplit et qu'elle en est remplie, elle déborde en quelque sorte sur son image, sur la Puissance qui tient le dernier rang [la Puissance naturelle et génératrice], et qui, par conséquent, est la dernière Puissance créatrice. Au-dessus de cette Puissance

[1] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 1. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. III, § 5, 11.

créatrice est la Puissance de l'Ame qui reçoit les formes immédiatement de l'Intelligence. Au-dessus de tout est l'Intelligence, le Démiurge, qui donne les formes à l'Ame universelle, et celle-ci en imprime des traces à la puissance qui tient le troisième rang [la Puissance naturelle et génératrice][1]. Ce monde est donc véritablement une *image qui se forme perpétuellement* (εἰκὼν ἀεὶ εἰκονιζόμενος[2]). Les deux premiers principes sont immobiles; le troisième est également immobile [par son essence], mais il est engagé dans la matière; il devient donc mobile par accident. Tant que l'Intelligence et que l'Ame subsistent, les *raisons*[3] en découlent dans cette image de l'Ame [la Puissance naturelle et génératrice]; de même tant que le soleil subsiste, toute lumière en émane[4].

[1] Dans ce passage, comme plus haut (p. 150, 180), Plotin fait dans l'Ame universelle une distinction analogue à celle qu'il établit dans l'âme humaine entre l'*âme raisonnable* et l'*âme végétative*, qui est l'*image* de la 1re (*Enn.* I, liv. I, § 8-12; *Enn.* IV, liv. IV. § 13-14). En affirmant qu'il y a deux Ames, l'Ame supérieure (la Puissance principale de l'Ame), qui reçoit de l'Intelligence les *formes* (*Enn.* IV, liv. IV, § 9-12, 35), et l'Ame inférieure (la Nature, la Puissance génératrice), qui les transmet à la matière en la façonnant par les *raisons séminales* (*Enn.* III, liv. IV, § 13, 14, 22, 27), Plotin ne veut pas dire qu'il y ait là deux Hypostases différentes, mais seulement deux fonctions différentes d'une même Hypostase. Cette distinction a donné lieu à la théorie de l'Ame ὑπερκόσμιος et de l'Ame ἐγκόσμιος professée par ses successeurs. — [2] On trouve la même pensée dans le livre kabbalistique appelé *Zohar* ou *Livre de la Lumière*: « Tout ce monde inférieur a été fait à la ressemblance du monde supérieur; *tout ce qui existe dans le monde supérieur nous apparaît ici-bas comme dans une image.* » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 219.)— [3] Sur le sens du mot *raisons*, *Voy.* plus loin, p. 197, note 1, et p. 240, note 2.—[4] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 2. Dans ce paragraphe et dans beaucoup d'autres passages, Plotin explique la génération des êtres par une irradiation. Il représente habituellement le principe suprême des choses comme un foyer de lumière duquel émanent éternellement, sans l'épuiser, des rayons par lesquels il manifeste sa présence sur tous les points de l'infini. Cette lumière n'est autre chose que l'Intelligence di-

vine, comme Plotin le dit dans le livre suivant (§ 5). Le foyer dont elle découle sans interruption, c'est l'Un, au sein duquel l'existence et la pensée se confondent, et qui manifeste sa puissance par l'ensemble des êtres qui lui doivent la vie (liv. IV, § 13; liv. IX, § 9). Voici comment Plotin s'exprime à ce sujet dans un passage analogue à celui qui termine ici le § 18 : « *L'Intelligence est le Soleil qui brille là-haut.* Considérons-le comme le *modèle de la Raison* (παράδειγμα τοῦ λόγου). Au-dessous de l'Intelligence est l'Ame, qui en dépend, qui subsiste par elle et avec elle. L'Ame aboutit d'un côté au *Soleil intelligible* [à l'Intelligence], de l'autre au *Soleil sensible* [au monde]. Elle est l'*intermédiaire* par lequel les êtres d'ici-bas se rattachent aux êtres intelligibles. Elle est en quelque sorte l'*interprète* (ἑρμηνευτική) des choses qui descendent du monde intelligible dans le monde sensible, et des choses du monde sensible qui remontent dans le monde intelligible. » (*Enn.* IV, liv. III, § 11.)

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA MATIÈRE[1].

I. La Matière est un *sujet*[2] et un *réceptacle de formes* (ὑποκείμενόν τι καὶ ὑποδοχὴ εἰδῶν) : telle est l'assertion commune de tous les auteurs qui ont traité de la Matière, et qui sont arrivés à se faire une idée de cette nature d'être; mais là s'arrête l'accord. Quant à savoir quelle est cette *substance* (ὑποκειμένη φύσις)[3]; quelles essences elle reçoit et comment elle les reçoit, ce sont là des questions sur lesquelles les opinions diffèrent.

Les uns[4], n'admettant pas d'autres êtres que les corps, ne reconnaissant pas d'autre essence que celle que les corps contiennent, prétendent qu'il n'y a qu'une seule espèce de matière, qu'elle sert de sujet aux éléments, qu'elle est l'essence même; que toutes les autres choses ne sont que des *passions* (πάθη) de la matière, que la *matière modifiée* (ὕλη πως ἔχουσα) : tels sont les *éléments* (στοιχεῖα). Les partisans de cette doctrine n'hésitent pas à introduire cette matière dans l'essence des dieux mêmes, en sorte que leur Dieu

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre à la fin du volume.

[2] « Le *sujet*, c'est ce dont tout le reste est attribut, ce qui n'est attribut de rien.» (Aristote, *Métaphysique*, VII, 3.) — [3] « Le mot *substance* désigne le dernier sujet, celui qui n'est plus l'attribut d'aucun autre. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 8.) — [4] Ce sont les Stoïciens : ils ramenaient à quatre les catégories d'Aristote, la *substance*, τὸ ὑποκειμένον, la *qualité*, τὸ ποιόν, le *mode*, τὸ πῶς ἔχον, la *relation*, τὸ πρός τί πως ἔχον. *Voy.* Diogène Laërce, VII, 61; M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 137-142.

suprême n'est que la *matière modifiée*[1]. En outre, ils font de la matière un corps, et disent qu'elle est un *corps sans qualité* (ἄποιον σῶμα); ils lui attribuent aussi la *grandeur* (μέγεθος)[2].

D'autres[3] admettent que la matière est incorporelle. Quelques-uns de ces derniers en distinguent de deux espèces : l'une est la substance des corps, cette substance dont parlent les premiers [les Stoïciens]; l'autre, d'une nature supérieure, est le sujet des formes et des essences incorporelles.

II. Examinons d'abord si cette matière [des essences intelligibles] existe, comment elle existe et ce qu'elle est.

Si l'essence de la matière est quelque chose d'*indéterminé* (ἀόριστον), d'*informe* (ἄμορφον), et si dans les êtres intelligibles, qui sont parfaits, il ne doit y avoir rien d'indéterminé ni d'informe, il semble qu'il ne saurait y avoir de matière dans le monde intelligible. Chaque essence, y étant simple, ne saurait avoir besoin de la matière, qui, en s'unissant avec une autre chose, constitue un composé. La matière est nécessaire dans les êtres qui sont engendrés, qui font naître une chose d'une autre : car ce sont de tels êtres qui ont conduit à la conception de la matière[4].

[1] *Voy.* Cicéron, *De natura Deorum*, I, 15. — [2] Ce passage de Plotin est cité par Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 50. — [3] Les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens. — [4] « Les substances sensibles ont toutes une matière : le sujet est une substance, soit qu'on le considère comme la matière (et par matière j'entends ce qui est en puissance tel être déterminé, mais non pas en acte), soit qu'on le considère comme la forme et la figure de l'être (c'est-à-dire cette essence qui est séparable de l'être, mais séparable seulement par la conception). En troisième lieu vient l'ensemble de la matière et de la forme, qui seul est soumis à la production et à la destruction et qui seul est complétement séparable. Car parmi les substances que nous ne faisons que concevoir, les unes sont séparables, les autres ne le sont pas. Il est donc évident que la matière est une substance : car dans tous les changements du contraire au contraire, il y a un sujet sur lequel s'opère le changement. » (Aristote, *Métaphysique*, VIII, 1; t. II, p. 66 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.)

— Mais, dira-t-on, dans les êtres qui ne sont pas engendrés, la matière semble inutile. D'où aurait-elle pu venir et passer dans les essences intelligibles? Si elle a été engendrée, elle l'a été par un principe; si elle est éternelle, il y aura plusieurs principes; alors les êtres qui occupent le premier rang seront contingents. Enfin si [dans ces êtres] la forme vient se joindre à la matière, leur union constituera un corps, en sorte que les intelligibles seront corporels.

III. Nous répondrons d'abord qu'il ne faut pas mépriser partout l'indéterminé ni ce que l'on conçoit comme informe, si cela même est le sujet de choses supérieures et excellentes : ainsi, l'âme est indéterminée par rapport à l'intelligence et à la raison, qui lui donnent une forme et une nature meilleure. Ensuite, si l'on dit que les choses intelligibles sont *composées* [de matière et de forme], ce n'est pas dans le sens où on le dit des corps : les *raisons* sont composées et produisent par leur acte un autre composé, la *nature*, qui aspire à la forme[1]. Si, dans le monde intelligible, le composé tend vers un autre principe, ou

[1] Plotin dit plus loin, § 12: « Les raisons résident dans l'âme. » Les *raisons* sont dans l'âme ce que les *idées* sont dans l'intelligence, des *essences* et des *puissances* tout à la fois : « Il n'est point d'essence sans puissance, ni de puissance sans essence. Là-haut [dans les *idées*] la puissance est substance et essence, ou quelque chose de supérieur à l'essence. Il en émane d'autres puissances qui sont moins énergiques et moins vives [les *raisons*], comme d'une lumière brillante il en émane une autre qui a moins d'éclat (ὡς φῶς ἐκ φωτός, ἀμυδρὸν ἐκ φανοτέρου) ; mais des essences sont inhérentes à ces puissances, parce qu'il ne saurait y avoir de puissance sans essence. » (*Enn.* VI, liv. IV, § 9.) Considérées comme puissances, « les raisons (que Plotin, dans ce cas, appelle souvent *raisons séminales*, p. 101, note 1) produisent la *nature* qui aspire à la forme, » c'est-à-dire le principe actif qui aspire à réaliser l'essence dans la matière (principe qui, dans le § 16, est nommé *habitude*). Considérées comme essences, « les raisons sont composées, » de la même manière que les idées. *Voy.* la page suivante, note 2. *Voy.* aussi p. 240, note 2.

en dépend, la différence qu'il y a entre ce composé et les corps est encore mieux marquée. En outre, la matière des choses engendrées change sans cesse de forme; la matière des intelligibles est toujours identique. Enfin, la matière est ici-bas soumise à d'autres conditions [que dans le monde intelligible]. Ici-bas, en effet, la matière n'est toutes choses que par parties, n'est chaque chose que successivement: aussi rien n'est permanent au milieu de ces changements perpétuels, rien n'est jamais identique. Là-haut, au contraire, la matière est toutes choses simultanément, et, possédant toutes choses, elle ne saurait se transformer; donc, la matière n'est jamais informe là-haut : car elle n'est pas informe même ici-bas. Seulement l'une [la matière intelligible] est placée dans d'autres conditions que l'autre [la matière sensible]. Mais la première est-elle engendrée ou éternelle? C'est une question que nous ne pourrons décider qu'après avoir déterminé ce qu'est cette matière.

IV. Admettons maintenant l'existence des ***idées*** (εἴδη) dont nous avons ailleurs[1] démontré la réalité, et tirons-en les conséquences qui en découlent. Les idées ont nécessairement quelque chose de commun, puisqu'elles sont multiples; et quelque chose de propre, puisqu'elles diffèrent les unes des autres. Or, le propre de chaque idée, la différence qui la sépare des autres, c'est sa *forme* particulière (μορφή). Mais la forme suppose un ***sujet*** qui la reçoive et qui soit déterminé par la différence. Il y a donc toujours une matière qui reçoit la forme, il y a toujours un sujet[2].

D'ailleurs, notre monde est l'image du monde intelligible; or, il est composé de matière et de forme; donc il doit y avoir aussi là-haut de la matière[3]. Autrement, com-

[1] *Voy. Enn.* VI, liv. VII. — [2] Toute idée est une essence; toute essence est décomposée par la définition en genre et en différence: le *genre* est la *matière* de l'idée; la *différence* est sa *forme*. *Voy.* M. Ravaisson, t. I, p. 156-159. — [3] Plotin emploie partout comme équiva-

ment appellera-t-on le *monde* intelligible du nom de κόσμος [c'est-à-dire, de tout plein d'*ordre* et de *beauté*][1], si l'on n'y voit la matière recevoir la forme[2]? Comment y verra-t-on la forme, si l'on n'y considère pas ce qui la reçoit? Ce monde est indivisible absolument, divisible relativement. Or si ses parties sont distinctes les unes des autres, leur division, leur distinction est une modification passive de la matière : car c'est elle qui est divisée. Si la multitude des idées constitue un être indivisible, cette multitude, qui réside dans un être *un*, a cet être *un* pour sujet, pour matière, et en est les formes. Ce sujet un et varié se conçoit comme varié et revêtu de formes multiples ; il se conçoit donc comme *informe* avant de se concevoir comme varié. Otez-lui par la pensée la variété, les formes, les raisons, les caractères intelligibles, ce qui est antérieur est indéterminé et informe ; il ne reste plus dans ce sujet aucune des choses qui se trouvent en lui et avec lui.

V. Si, de ce que les intelligibles sont immuables et qu'en eux la matière est toujours unie à la forme, on en concluait qu'ils ne contiennent pas de matière, on serait conduit à prétendre qu'il n'y a pas de matière dans les corps : car toujours la matière des corps a une forme, toujours chaque corps est complet [contient une forme et une matière]. Chaque corps n'en est pas moins composé, et l'intelligence reconnaît qu'il est double : car elle divise jusqu'à ce qu'elle arrive au simple, à ce qui ne peut plus se décomposer ; elle ne s'arrête que lorsqu'elle trouve le fond des choses. Or, *le fond de chaque chose* (βάθος), *c'est la matière. Toute matière est ténébreuse, parce que la raison* [*la forme*] *est la lu-*

lents les termes κόσμος νοητός, *monde intelligible*, et ἐκεῖ, *là haut.*

[1] Plotin joue sur le double sens du mot κόσμος qui signifie *monde* et *ordre, beauté.* — [2] Μὴ ὕλην εἰς εἶδος ἰδών : pour que ces mots aient un sens, il faut sous-entendre ἰοῦσαν, comme nous l'avons fait, ou retrancher ὕλην et traduire : *si l'on n'y voit la forme?*

mière, et que l'intelligence est la raison[1]. *Quand l'intelligence considère la raison dans un objet; elle regarde comme ténébreux ce qui est au-dessous de la raison* (τὸ κάτω), *ce qui est au-dessous de la lumière*. De même l'œil, étant lumineux[2] et portant son regard sur la lumière et sur les couleurs qui sont des espèces de lumière, considère comme ténébreux et matériel ce qui est au-dessous, ce que cachent les couleurs.

Il y a d'ailleurs une grande différence entre le fond ténébreux des choses intelligibles et celui des choses sensibles : il y a autant de différence entre la matière des premières et celle des secondes qu'il y en a entre la forme des unes et celle des autres. La matière divine, en recevant la forme qui la détermine, possède une vie intellectuelle et déterminée. Au contraire, lors même que la matière des corps devient une chose déterminée, elle n'est ni vivante, ni pensante; elle est morte malgré sa beauté empruntée[3]. La forme des objets sensibles n'étant qu'une *image*, leur matière n'est également qu'une *image* (εἴδωλον). La forme des intelligibles possédant une véritable réalité, leur substance a le même caractère. On a donc raison d'appeler *essence* la matière, quand on parle de la matière intelligible : car la substance des intelligibles est véritablement une *essence*, surtout si on la conçoit avec la forme qui est en elle; alors l'essence est l'ensemble lumineux [de la matière et de la forme]. Demander si la matière intelligible est éternelle, c'est demander si les idées le sont : en effet, *les intelligibles sont engendrés en ce sens qu'ils ont un principe; ils sont non-engendrés en ce sens qu'ils n'ont pas commencé d'exister, que, de toute éternité, ils tiennent leur existence de leur principe*; ils ne ressemblent pas aux choses

[1] *Voy*. p. 123 de ce volume, note 3. — [2] Φωτοειδής : allusion à la théorie platonicienne de la vue. *Voy*. p. 112 de ce volume et la note 2. — [3] *Voy*. p. 139, fin.

qui *deviennent toujours*, comme notre monde; mais ils *existent toujours*, comme le monde intelligible.

La *Différence* qui est dans le monde intelligible (ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ) y produit toujours la matière : car, dans ce monde, c'est la Différence qui est le principe de la matière, ainsi que le *Mouvement premier* (ἡ κίνησις ἡ πρώτη); aussi ce dernier est-il également appelé Différence parce que la Différence et le Mouvement premier sont nés ensemble[1]. Le Mouvement et la Différence, qui procèdent du Premier [du Bien], sont indéterminés et ont besoin de lui pour être déterminés. Or ils se déterminent quand ils *se tournent vers lui*. Auparavant, la matière est indéterminée ainsi que la Différence; elle n'est pas bonne parce qu'elle n'est pas encore éclairée par la lumière du Premier. Puisque *le Premier est la source de toute lumière*, l'objet qui reçoit de lui sa lumière ne la possède pas toujours; cet objet diffère de la lumière et il la possède comme une chose étrangère puisqu'il la tient d'autrui.

Voilà quelle est la nature de la matière contenue dans les essences intelligibles. Nous l'avons expliquée plus longuement peut-être qu'il n'était nécessaire.

VI. Parlons maintenant du sujet des corps. La *transformation* des éléments les uns dans les autres démontre qu'ils doivent avoir un sujet. Leur transformation n'est pas une destruction complète; sinon il y aurait une *essence*[2] qui irait se perdre dans le *non-être*. D'un autre côté, ce qui est engendré ne passe pas du non-être absolu à l'être:

[1] Plotin reconnaît six catégories dans le monde intelligible : l'Identité, la Différence (l'Altérité), l'Essence, la Vie, le Mouvement, le Repos. *Voy. Enn.* V, liv. I, II; *Enn.* VI, liv. II. — [2] Le mot οὐσία est employé ici dans son sens le plus général, pour signifier l'existence quelle qu'elle soit. Le plus souvent il signifie l'existence absolue et éternelle. Enfin, dans le livre VI de cette *Ennéade*, Plotin dit que l'*essence* d'une chose est l'ensemble de ses qualités constitutives.

tout changement n'est que le passage d'une forme à une autre[1]. Il suppose un sujet permanent qui reçoive la forme de la chose engendrée et perde la forme antérieure. C'est ce que démontre la *destruction :* en effet, elle n'atteint que le composé ; donc chaque objet dissous est composé d'une forme et d'une matière. L'induction prouve encore que l'objet détruit est composé. La *dissolution* le montre également : un vase en se dissolvant donne de l'or ; l'or, de l'eau ; et l'eau, quelque autre chose analogue à

[1] Toute cette démonstration est reproduite d'Aristote : « La substance sensible est susceptible de changement. Or si le changement a lieu entre les opposés ou les intermédiaires, non pas entre tous les opposés (car le son est opposé au blanc), mais du contraire au contraire, *il y a nécessairement un sujet qui subit le changement du contraire au contraire :* car ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui changent. De plus ce sujet persiste après le changement, tandis que le contraire ne persiste pas. Il y a donc, outre les contraires, un troisième terme, la *matière.* Il y a quatre sortes de changement : changement d'essence, de qualité, de quantité, de lieu. Le changement d'essence, c'est la production et la destruction proprement dites ; le changement de quantité, l'augmentation et la diminution ; le changement de qualité, l'altération ; le changement de lieu, le mouvement. Le changement doit donc se faire entre les contraires de même espèce, et il faut que la matière, pour changer de l'un à l'autre, les ait tous deux en puissance. Il y a deux sortes d'être, l'*être en puissance* et l'*être en acte* ; tout changement se fait de l'un à l'autre : ainsi du blanc en puissance au blanc en acte. De même pour l'augmentation et la diminution. Il suit de là que ce n'est pas toujours accidentellement qu'une chose provient du non-être. Tout provient de l'être, mais, sans doute, de l'*être en puissance,* c'est-à-dire du *non-être en acte* ; c'est là l'unité d'Anaxagore (car ce terme exprime mieux sa pensée que les mots : « Tout était ensemble ») ; c'est là le mélange (μίγμα) d'Empédocle et d'Anaximandre ; c'est là ce que dit Démocrite : « Tout était à la fois en » puissance, mais non pas en acte. » Ces philosophes ont donc quelque idée de ce que c'est que la matière. » (*Métaphysique*, XII, 2 ; t. II, p. 206 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.) *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 388.

sa nature. Enfin, les éléments sont nécessairement ou la forme, ou la matière première, ou le composé de la forme et de la matière : ils ne peuvent être la forme parce qu'ils ne sauraient, sans la matière, avoir ni masse ni étendue; ils ne peuvent être non plus la matière première puisqu'ils sont soumis à la destruction. Ils sont donc composés de forme et de matière : la forme constitue l'essence et la qualité ; la matière, le sujet qui est indéterminé, parce qu'il n'est pas une forme.

VII. Empédocle fait consister la matière dans les *éléments* (στοιχεῖα)[1] : la corruption à laquelle ils sont exposés réfute cette opinion.

Anaxagore suppose que la matière[2] est un *mélange* (μίγμα), et, au lieu de dire que celle-ci est la capacité de devenir toutes choses, il affirme qu'elle contient toutes choses en acte[3]; il anéantit ainsi l'*Intelligence* qu'il avait introduite dans le monde : car, selon lui, l'Intelligence ne donne pas au reste la forme et la figure : elle est contemporaine de la matière, au lieu de lui être antérieure[4]. Or, il est impossible que l'*In-*

[1] « Empédocle reconnaît quatre éléments, l'eau, l'air, la terre et le feu. Ces éléments subsistent toujours et ne deviennent pas : seulement, tantôt plus, tantôt moins nombreux, ils se mêlent et se démêlent, s'agrégent et se séparent. » (*Métaphysique*, I, 3; t. I, p. 16 de la trad.) — [2] Nous lisons avec M. Dübner : τὸ μίγμα ὕλην ποιῶν, au lieu de : τὸ μίγμα ὕδωρ ποιῶν. — [3] « Anaxagore de Clazomène prétend que le nombre des principes est infini. Presque toutes les choses *formées de parties semblables* ne sont sujettes (ainsi l'eau, le feu) à d'autre destruction que l'agrégation ou la séparation : en d'autres termes, elles ne naissent ni ne périssent, elles subsistent éternellement... Quand Anaxagore dit que *tout est dans tout*, il dit que le doux, l'amer, que tous les autres contraires comme ceux-là s'y rencontrent également, puisque tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en acte et distinctement. » (Aristote, *Métaphysique*, XI, 6 ; t. II, p. 174 de la trad.) — [4] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 9. Énée de Gaza (*Théophraste*, p. 57) fait allusion à ce passage : Πλωτῖνος τὸν δημιουργὸν σαφῶς

telligence soit contemporaine de la matière : car si le mélange participe à l'être, l'être est antérieur ; si l'être lui-même est le *mélange*, il leur faudra un troisième principe. Donc si le *Démiurge* est nécessairement antérieur, quel besoin y avait-il que les formes fussent en petit dans la matière, qu'ensuite l'*Intelligence* en démêlât l'inextricable confusion, quand il est possible de donner des qualités à la matière (puisqu'elle n'en possède aucune) et de la soumettre tout entière à la forme ? Enfin, comment tout peut-il être dans tout[1] ?

Quant à celui qui admet que la matière est l'*infini* (τὸ ἄπειρον)[2], qu'il explique en quoi consiste cet *infini*. Par *infini* entend-il l'immensité ? Rien de tel ne saurait exister dans la réalité : l'*infini* n'existe ni par soi, ni dans une autre nature, par exemple, comme accident d'un corps. L'*infini* n'existe pas par soi, parce que chacune de ses parties serait nécessairement infinie. L'*infini* n'existe pas non plus comme accident, parce que ce dont il serait l'accident ne serait par lui-même ni infini ni simple, et, par conséquent, ne serait pas la matière.

προλέγει, καὶ τὸν Ἀναξαγόραν κωμῳδεῖ ὅτι μὴ προλέγει, ἀλλ' ἅμα τὸν δημιουργὸν καὶ τὴν ὕλην εἰσήγαγεν. Ἀδύνατον δὲ ἅμα· δεῖ γὰρ εἶναι πρεσβύτερον τὸν ποιητήν. Les objections que Plotin élève ici contre la doctrine d'Anaxagore avaient déjà été faites par Platon et par Aristote. Platon fait dire à Socrate dans le *Phédon* (p. 98) : « Je vois un homme qui n'emploie l'*Intelligence* à aucun usage, et qui donne pour causes à l'arrangement de l'univers, non pas des causes véritables, mais des airs, des éthers, des eaux, et toutes sortes de choses aussi étranges. » Aristote dit à son tour dans la *Métaphysique* (I, 4) : « Anaxagore se sert de l'*Intelligence* comme d'une machine pour la formation du monde ; et quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'*Intelligence* sur la scène ; mais partout ailleurs c'est à toute autre cause plutôt qu'à l'*Intelligence* qu'il attribue la production des phénomènes. »

[1] *Voy.* page précédente, note 3. — [2] C'est la doctrine d'Anaximandre. *Voy.* Diogène Laërce, II, 2.

Les *atomes* [de Démocrite][1] ne sauraient non plus remplir le rôle de matière parce qu'ils ne sont rien[2] : car tout corps est divisible à l'infini. On pourrait alléguer encore [contre le système des *atomes*] la continuité des corps et leur humidité. D'ailleurs il est impossible qu'il existe quelque chose sans l'intelligence et l'âme, qui ne sauraient être composées d'atomes ; il est impossible qu'une autre nature que les *atomes* produise quelque chose avec les *atomes*, parce que nul Démiurge ne saurait produire quelque chose avec une matière sans continuité. On pourrait faire et on a fait mille autres objections contre ce système. Mais il est superflu de prolonger cette discussion.

VIII. Quelle est donc cette matière une, continue, sans qualité ? Évidemment elle ne saurait être un corps, puisqu'elle n'a pas de qualité ; si elle était un corps, elle aurait une qualité. Nous disons qu'elle est la matière de tous les objets sensibles, et non la matière des uns, la forme des

[1] Voici quelle était, selon Aristote, la doctrine de Démocrite : « Pour Démocrite, les *grandeurs indivisibles* sont les *substances*... Leucippe et son ami Démocrite admettent pour éléments le plein et le vide, ou, pour parler comme eux, l'*être* et le *non-être*. Le plein, le solide, c'est l'être ; le vide, le rare, c'est le non-être. C'est pourquoi le non-être, suivant eux, existe tout aussi bien que l'être ; car le vide existe autant que le corps... Les différences ne viennent, c'est leur langage, que de la *configuration*, de l'*arrangement*, de la *tournure*. » (*Métaphysique*, I, 4, et VII, 13). — [2] Les objections que Plotin élève ici contre la doctrine des atomes semblent empruntées à des auteurs antérieurs : car Cicéron fait dire par Cotta à l'Épicurien Velleius : « Abuteris ad omnia *atomorum* regno et licentia. *Quæ primum nullæ sunt. Nihil est enim quod vacet corpore ; corporibus autem omnis obsidetur locus : ita nullum inane, nihil esse individuum potest.* Hæc ego nunc physicorum oracula fundo. Vera an falsa, nescio : sed veri tamen similiora quam vestra. Ista enim flagitia Democriti, sive etiam Leucippi, esse corpuscula quædam lævia, alia aspera, rotunda alia, partim autem angulata, curvata quædam et quasi adunca ; ex his effectum esse cœlum et terram, nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito. » (*De natura Deorum*, I, 24).

autres, comme l'argile est la matière relativement au potier sans être la matière absolument[1]. Puisque nous ne considérons pas la matière de tel ou tel objet, mais la matière de toutes choses, nous n'attribuerons à sa nature rien de ce qui tombe sous les sens, aucune qualité, ni couleur, ni chaleur, ni froid, ni légèreté, ni pesanteur, ni densité, ni rareté, ni figure, ni grandeur par conséquent : car autre chose est la grandeur, autre chose être grand ; autre chose est la figure, autre chose être figuré. La matière n'est donc pas une chose composée, mais simple, une par sa nature[2].

[1] Plotin fait allusion à la distinction établie par Aristote entre la *matière propre* d'un objet déterminé et la *matière première* : « Quant à la substance matérielle, il ne faut pas perdre de vue que, si tous les objets viennent d'un ou de plusieurs éléments premiers, et si la matière est le principe de tous les êtres matériels, chacun cependant a une *matière propre*. Ainsi la matière immédiate de la bile est l'amer ou quelque autre chose de ce genre. » (*Métaphysique*, VIII, 4 ; t. II, p. 76 de la trad.) — [2] Dans cette théorie de la matière, Plotin s'est inspiré à la fois de Platon et d'Aristote. Platon dit dans le *Timée* (p. 49-52, p. 133 de la trad. de M. H. Martin) : « Il y a trois choses : l'une servant de modèle, intelligible et toujours la même ; la seconde, imitation du modèle, produite et visible... La troisième est le *réceptacle* et la nourrice de toute génération... Elle reçoit toujours tous les objets sans jamais prendre aucune des formes de ce qui entre en elle ; car elle est le *fond commun* (ἐκμαγεῖον) de toutes les natures différentes, elle n'a point d'autres formes ni d'autres mouvements que ceux des objets qui entrent *en elle*, et c'est à cause d'eux qu'elle paraît être tantôt d'une manière, tantôt d'une autre... L'image devant offrir toutes les apparences les plus diverses, cette chose même dans laquelle elle est formée d'après le modèle serait mal préparée pour cela, si elle n'était *dépourvue de toutes les formes* qu'elle doit recevoir d'ailleurs... C'est pourquoi nous ne donnerons à la mère et au réceptacle de toutes les choses produites qui peuvent être vues ou senties d'une manière quelconque, ni le nom de terre, ni celui d'air, ni celui de feu, ni celui d'eau, ni les noms des corps qui sont nés de ceux-là, ou par lesquels ceux-là sont produits eux-mêmes ; mais nous pourrons dire avec vérité que c'est *une espèce de nature invisible*

A cette condition seule elle sera privée de toutes propriétés.

Le principe qui donne la forme à la matière lui donnera la forme comme une chose étrangère à sa nature; il y introduira également la grandeur et toutes les propriétés qui sont réelles. Sinon, il sera esclave de la grandeur de la matière, il n'en déterminera pas la grandeur d'après sa volonté, mais d'après la disposition de la matière. Supposer que sa volonté se concerte avec la grandeur de la matière, c'est faire une fiction absurde. Au contraire, si la cause efficiente précède la matière, la matière sera absolument telle que le voudra la cause efficiente, capable de recevoir docilement toute espèce de forme, par conséquent, la grandeur. Si la matière avait la grandeur, elle aurait aussi la figure; elle serait ainsi plus difficile à façonner. La forme entre donc dans la matière en lui apportant tout [ce qui constitue l'essence corporelle]; or toute forme contient une grandeur et une quantité qui sont déterminées par la raison [l'essence] et avec elle. C'est pourquoi dans toutes les espèces d'êtres, la quantité n'est déterminée qu'avec la forme: car la quantité [la grandeur] de l'homme n'est pas la quantité de l'oiseau. Il serait absurde de prétendre que donner à la matière la quantité d'un oiseau et lui en imprimer la qualité sont deux choses différentes, que la *qualité* (τὸ ποιόν) est une raison, et que la *quantité* (τὸ ποσόν) n'est pas une forme : car la quantité est mesure et nombre.

IX. Mais, nous dira-t-on, comment concevoir une chose sans grandeur? C'est que toute chose n'est pas identique à la quantité. L'être est distinct de la quantité : car il existe beaucoup d'autres choses qu'elle. Il faut admettre que toute nature incorporelle n'a point de quantité. La matière est

et sans forme qui reçoit tout (ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές), et qui tient en quelque manière à l'être intelligible, mais d'une façon bien douteuse et bien insaisissable. » Pour ce que Plotin a pu emprunter à Aristote, *Voyez* plus loin, § 11, p. 211, note.

donc incorporelle[1]. D'ailleurs la *quantité* n'est pas un *quantum* (ποσόν); un *quantum* est une chose qui participe à la quantité : nouvelle preuve que la quantité est une forme. De même qu'un objet devient blanc par la présence de la blancheur, et que ce qui produit dans l'animal la blancheur et les diverses couleurs n'est pas une couleur variée, mais une raison variée : de même *ce qui produit un quantum* n'est pas *un quantum*, mais *le quantum* même, ou la quantité même ou la raison. En entrant dans la matière, la quantité l'étend-elle pour lui donner la grandeur? Nullement : la matière n'avait pas été resserrée. La forme donne à la matière la grandeur qu'elle n'avait pas, comme elle lui imprime la qualité dont elle manquait[2].

X. Comment donc [me direz-vous] concevoir la matière sans quantité?—Comment [répondrai-je] la concevez-vous sans qualité?—Mais par quelle conception, par quelle intuition peut-on l'atteindre?—Par l'*indétermination même de l'âme*. Puisque *ce qui connaît doit être semblable à ce qui est connu*[3], l'indéterminé doit être saisi par l'indéterminé. La raison peut être déterminée par rapport à l'indéterminé; mais le regard qu'elle jette sur lui est indéterminé. Si chaque chose est connue par la raison et par l'intelligence, la raison ici nous dit de la matière ce qu'elle doit nous en dire; en voulant concevoir la matière d'une manière intellectuelle, l'intelligence arrive à un état qui est l'*absence d'in-*

[1] Ce passage semble dirigé contre les Stoïciens qui regardaient la matière comme corporelle.— [2] *Voy. Enn.* II, liv. VII, § 3.— [3] Plotin a déjà cité ce principe, p. 116 de ce volume. On le trouve mentionné par Aristote, qui s'exprime ainsi dans la *Métaphysique* (III, 4; t. I, p. 91 de la trad.) : « *C'est le semblable qui connaît le semblable :* « Par la terre, dit Empédocle, nous voyons la terre; l'eau, par » l'eau; par l'air, l'air divin; par le feu, le feu dévorant; l'Amitié » par l'Amitié, et la Discorde par la Discorde fatale. » Aristote cite encore ces vers d'Empédocle dans le traité *De l'Ame* (I, 2, 5, II, 5; p. 112, 149, 151, 198, de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire).

telligence (ἄνοια), ou plutôt elle se forme de la matière une *image bâtarde, illégitime*, provenant de *l'autre, qui n'est pas vrai*, et *composée avec l'autre raison* [1]. Voilà pourquoi Platon a dit que la matière est perçue par un *raisonnement bâtard* (λογισμῷ νόθῳ) [2]. En quoi consiste l'indétermination de l'âme? Est-ce dans une ignorance absolue, une absence complète de toute connaissance? Non : l'indéterminé de l'âme implique quelque chose de positif [outre quelque chose de négatif]. Comme l'obscurité est pour l'œil la matière de toute couleur invisible, l'âme, en faisant abstraction dans les objets sensibles de toutes les choses qui en sont en quelque sorte la lumière, ne peut déterminer ce qui reste alors, et, de même que l'œil dans les ténèbres [devient semblable aux ténèbres], l'âme devient semblable à ce qu'elle voit. Voit-elle donc alors quelque chose? Oui, sans doute : elle voit quelque chose qui n'a ni figure, ni

[1] Il y a dans le texte : φάντασμα νόθον καὶ οὐ γνήσιον, ἐκ θατέρου οὐκ ἀληθοῦς καὶ μετὰ τοῦ ἑτέρου λόγου συγκείμενον. Ficin traduit : « Imaginatio circa materiam non legitima est, sed spuria, partim ex altera non vera, partim cum altera ratione composita. » C'est peu intelligible. Voici quelle est la pensée de Plotin : la matière est *l'être qui n'est pas véritable, l'autre*, θάτερον (§ 16), par opposition à *l'être véritable* qui est *le même*. Donc l'image que l'intelligence se forme de la matière provient de *l'autre qui n'est pas véritable*. De plus, l'être véritable étant connu *avec la raison*, μετὰ λόγου (*Timée*, p. 51), l'être qui n'est pas véritable doit être conçu *avec l'autre raison*. — [2] L'expression de *raisonnement bâtard* est tirée du *Timée* (p. 52): « Il y a [outre *l'espèce toujours la même* et *l'espèce sensible*] une *troisième espèce*, celle du lieu éternel, ne pouvant jamais périr, donnant place à toutes les choses qui reçoivent la naissance, et perceptible elle-même, indépendamment des sens, par une sorte de *raisonnement bâtard* : elle est à peine connue d'une manière certaine; *nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe*, alors nous disons qu'il faut bien que tout être soit nécessairement dans un lieu et occupe quelque place, et que ce qui n'est ni sur la terre, ni dans le ciel, n'est rien. » (Trad. de M. H. Martin, p. 141.)

couleur, ni lumière, ni grandeur même[1]. Si cette chose avait une grandeur, l'âme lui prêterait une forme.

Quand l'âme ne pense rien, n'est-elle pas dans un état identique à ce qu'elle éprouve quand elle pense à la matière? Non : quand l'âme ne pense rien, elle n'affirme rien, elle n'éprouve rien. Quand elle pense à la matière, elle éprouve quelque chose, elle reçoit l'*impression de l'informe* (τύπος τοῦ ἀμόρφου). Quand elle se représente les objets qui ont une forme et une grandeur, elle les conçoit comme composés; car elle les voit distingués[2] et déterminés par les qualités qu'ils contiennent. Elle conçoit donc le tout et les deux éléments qui le forment. Elle a ainsi une perception claire, une sensation vive des propriétés inhérentes [à la matière]. Au contraire elle n'a qu'une perception obscure du sujet informe, parce que là il n'y a pas de forme[3]. Donc, quand l'âme considère la matière dans le tout, dans le composé, avec les qualités inhérentes à ce composé, elle les sépare, les analyse, et ce que la raison laisse [après cette analyse], l'âme le perçoit vaguement, obscurément, parce que c'est une chose vague, obscure; elle le pense sans le penser réellement. D'un autre côté, comme la matière ne reste pas informe, qu'elle a toujours une forme dans les objets, l'âme lui impose tou-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 9, et plus loin, p. 215. — [2] Au lieu de κεχωρισμένα, *séparés*, il vaut mieux lire κεχρωσμένα, *colorés, distingués*, comme Ficin paraît l'avoir fait. — [3] « Indéterminée, indéfinie, la matière n'est que la puissance d'où sortent les contraires. Elle n'est donc pas l'être; il n'y a d'être que dans ce qui a pris forme et qui existe en acte. La forme occupe seule le champ de la réalité, et seule y tombe sous l'intuition. *La matière ne se laisse pas connaître en elle-même* (ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' ἑαυτήν); elle ne se laisse pas voir, mais deviner, comme l'inconnue qu'exige la loi de proportion et par laquelle l'induction complète ses analogies; à l'induction même elle ne se révèle que dans le mouvement où elle cesse d'être elle-même pour arriver à l'être. » (M. Ravaisson, t. I, p. 389.)

jours la forme des choses, parce qu'elle supporte avec peine l'indéterminé, parce qu'elle semble craindre de sortir de l'ordre des êtres et de s'arrêter longtemps au non-être.

XI. Pour composer les corps, nous dira-t-on, faut-il autre chose que l'étendue et toutes les qualités[1]?—Oui : il faut un sujet qui les reçoive. Ce sujet n'est pas une masse : car si c'était une masse, ce serait une étendue. — Si ce sujet n'a pas d'étendue [objectera-t-on encore], comment est-il un réceptacle? Sans étendue, à quoi sert-il, s'il ne contribue ni à la forme et aux qualités, ni à la grandeur et à l'étendue?

[1] Plotin paraît développer dans ce paragraphe et dans les suivants les idées d'Aristote sur la nature de la matière : « Nous avons donné une définition figurée de la substance en disant que c'est ce qui n'est point l'attribut d'un sujet, ce dont tout le reste est attribut. Mais il nous faut mieux que cette définition ; elle est insuffisante et obscure, et de plus, d'après cette définition, la matière devrait être considérée comme substance; car si elle n'est pas une substance, nous ne voyons pas quelle autre chose aura ce titre : si l'on supprime les attributs, il ne reste rien que la matière. Toutes les autres choses sont, ou bien des modifications, des actions, des puissances des corps, ou bien, comme la longueur, la largeur, la profondeur, des quantités, mais non des substances. Car la quantité n'est pas une substance : ce qui est substance, c'est plutôt le sujet premier dans lequel existe la quantité. Supprimez la longueur, la largeur, la profondeur, il ne reste rien absolument, sinon ce qui était déterminé par ces propriétés. Sous ce point de vue, la matière est nécessairement la seule substance; et j'appelle matière ce qui n'a, de soi, ni forme, ni quantité, ni aucun des caractères qui déterminent l'être : car il y a quelque chose dont chacun de ces caractères est un attribut, quelque chose qui diffère, dans son existence, de l'être selon toutes les catégories. Tout le reste se rapporte à la substance; la substance se rapporte à la matière. *La matière première est ce qui, en soi, n'a ni forme, ni quantité, ni aucun autre attribut.* » (*Métaphysique*, VII, 3; t. II, p. 8 de la trad.) Dans le liv. VI de l'*Ennéade* III (*De l'Impassibilité des choses incorporelles*, § 7-19), Plotin revient sur les idées qu'il expose ici, et s'applique spécialement à démontrer que la matière est immuable parce qu'elle n'a ni quantité ni qualité.

Il semble que l'étendue, quelque part qu'elle soit, est donnée aux corps par la matière. De même que les actions, les effets, les temps, les mouvements, quoiqu'ils n'impliquent aucune matière, sont cependant des êtres, il semble que les corps élémentaires n'impliquent pas nécessairement une matière [sans étendue], mais qu'ils sont des êtres individuels, dont la substance diverse est constituée par le mélange de plusieurs formes. Cette matière sans étendue paraît donc n'être qu'un mot vide de sens.

[Voici la réponse que nous ferons à cette objection] : D'abord tout réceptacle n'est pas de toute nécessité une masse, à moins qu'il n'ait déjà reçu l'étendue. L'âme, qui possède toutes choses, les contient toutes à la fois. Si elle était étendue, elle posséderait toutes choses dans l'étendue. Aussi la matière reçoit-elle dans l'étendue tout ce qu'elle contient, parce qu'elle est susceptible d'étendue. De même, dans les animaux et les végétaux, à l'accroissement et à la diminution de la grandeur correspondent un accroissement et une diminution de la qualité. On aurait tort de prétendre que la grandeur est nécessaire à la matière parce que, dans les objets sensibles, il existe préalablement une grandeur sur laquelle s'exerce l'action du principe qui les forme : car la matière de ces objets n'est pas la matière pure, mais telle ou telle matière[1]. La matière pure et simple doit recevoir d'un autre principe son étendue. Donc le réceptacle de la forme ne saurait être une masse ; en recevant l'étendue, il reçoit encore les autres qualités. La matière est l'image de l'étendue, parce qu'étant matière première elle possède l'aptitude à devenir étendue. On se représente la matière comme une étendue vide ; aussi quelques philosophes ont-ils avancé que la matière est la même chose que le vide. Je le répète donc : la matière est l'image de l'étendue, parce que l'âme, ne pouvant rien déterminer quand elle con-

[1] C'est la *matière propre* d'Aristote. *Voy.* plus haut, p. 206, note 1.

sidère la matière, se répand dans l'indétermination, sans pouvoir rien circonscrire, ni rien marquer; sinon, elle déterminerait quelque chose. Ce sujet ne saurait être appelé exclusivement grand ou petit; il est à la fois *grand et petit*[1]. Il est à la fois étendu et inétendu parce qu'il est la matière de l'étendue. S'il est agrandi et rapetissé, il parcourt en quelque sorte l'étendue. Son indétermination est une étendue qui consiste à être le réceptacle même de l'étendue, mais à n'être véritablement que l'étendue imaginaire, comme nous l'avons expliqué plus haut. Les autres êtres, qui n'ont pas d'étendue, mais qui sont des formes, sont chacun déterminés, et, par conséquent, n'impliquent

[1] L'expression dont Plotin se sert ici pour désigner la matière, μέγα καὶ σμικρόν, rappelle un passage célèbre de la *Métaphysique* d'Aristote (I, 6) : « Les idées étant les causes des autres êtres, Platon regarda leurs éléments comme les éléments de tous les êtres : sous le point de vue de la matière, les principes sont *le grand et le petit;* sous le point de vue de l'essence, c'est l'*unité*. Car c'est en tant qu'elles ont le grand et le petit pour substance, et que d'un autre côté elles participent de l'unité, que les idées sont les nombres. Sur ce point que l'unité est l'essence par excellence, et que rien d'autre chose ne peut prétendre à ce titre, Platon est d'accord avec les Pythagoriciens; que les nombres soient les causes de l'essence des autres êtres, c'est ce qu'il reconnaît encore avec eux. Mais *remplacer par une dyade l'infini considéré comme un, constituer l'infini de grand et de petit*, voilà ce qui lui est particulier. » Voici le passage de Platon sur lequel cette assertion paraît fondée : « Nous parlions tout à l'heure de ce qui est plus chaud et plus froid; n'est-ce pas? — Oui. — Ajoutes-y donc ce qui est plus sec et plus humide, plus et moins nombreux, plus vite et plus lent, *plus grand et plus petit*, et tout ce que nous avons compris ci-dessus dans une seule espèce, savoir, celle qui reçoit le plus ou le moins. — Tu parles de celle de l'*infini*.... Je mets pour la première espèce d'êtres l'*infini* (ἄπειρον), pour la seconde le *fini* (πέρας), puis pour la troisième l'essence produite du mélange des deux premières, et pour la quatrième la cause de ce mélange et de cette production. » (*Philèbe*, p. 25, 27; t. II, p. 330, 336 de la trad. de M. Cousin). Plotin développe la même idée, dans l'*Ennéade* III, liv. VI, § 7, 8.

aucune idée d'étendue. La matière au contraire, étant indéterminée, incapable de rester en elle-même, étant portée à recevoir partout toutes les formes, étant toujours docile, devient multiple par sa docilité et par la génération [à laquelle elle se prête]. C'est de cette manière qu'elle paraît avoir pour nature l'étendue.

XII. Les étendues concourent donc à la constitution des corps : car les formes des corps sont dans des étendues. Ces formes se produisent non dans l'étendue[1] [qui est une forme], mais dans le sujet qui a reçu l'étendue. Si elles se produisaient dans l'étendue au lieu de se produire dans la matière, elles n'auraient ni étendue ni substance : car elles ne seraient que des raisons. Or, comme les raisons résident dans l'âme, il n'y aurait pas de corps. Donc, dans le monde sensible, la multiplicité des formes doit avoir un sujet un, qui ait reçu l'étendue, et qui, par conséquent, soit autre que l'étendue. Toutes les choses qui se mélangent forment un mixte, parce qu'elles contiennent de la matière ; elles n'ont pas besoin d'un autre sujet, parce que chacune d'elles apporte avec elle sa matière. Mais il faut [pour les formes] un réceptacle, un vase, ou un lieu[2]. Or le lieu est posté-

[1] Ce passage semble dirigé contre le Pythagoricien Modératus de Gadès : « Modératus de Gadès voulut, sans confondre l'élément matériel avec le principe divin, l'y rattacher et l'en faire provenir. Selon lui, lorsque Dieu avait voulu que d'autres êtres prissent naissance, il avait séparé de lui la *quantité* en s'en retirant, en la privant de toutes les formes dont il est la source. Cette quantité était l'élément sans forme, sans divisions et sans figure, mais capable de figure, de division et de forme, dont Platon avait parlé si souvent. Or c'était là le modèle dont la matière des corps était une imitation et comme une ombre. Et cette matière même, en effet, les Pythagoriciens et les Platoniciens l'avaient appelée souvent la quantité. C'était la *quantité*, l'*étendue*, non plus dans son idée incorporelle, mais divisée, dispersée, plus éloignée encore de l'être et du bien, et qui semble devenir ainsi le mal lui-même. » (M. Ravaisson, t. II, p. 332). — [2] Plotin répond ici à l'objection qui commence le § [illegible]

rieur à la matière et aux corps. Les corps présupposent donc la matière. Si les actions et les opérations sont immatérielles, il n'en résulte pas que les corps le soient aussi. Les corps sont composés; les actions ne le sont pas. Quand une action se produit, la matière sert de sujet à l'agent; elle reste en lui sans entrer par elle-même en action : car ce n'est pas là ce que cherche l'agent. Une action ne se change pas en une autre action, par conséquent n'a pas besoin de contenir de la matière; c'est l'agent qui passe d'une action à une autre, et qui, par conséquent, sert de matière aux actions[1].

La matière est donc nécessaire à la qualité aussi bien qu'à la quantité, par conséquent, aux corps. Elle n'est pas un mot vide de sens, mais un sujet, quoiqu'elle ne soit ni visible ni étendue; sinon, nous serions obligés, par la même raison, de nier aussi les qualités et l'étendue : car on pourrait dire que chacune de ces choses, prise en elle-même, n'est rien de réel. Si ces choses possèdent l'existence, quoique leur existence soit obscure, la matière doit à plus forte raison posséder l'existence, quoique son existence ne soit pas claire ni saisissable par les sens. En effet, la matière ne peut pas être perçue par la vue, puisqu'elle est incolore; ni par l'ouïe, puisqu'elle ne rend pas de son; ni par l'odorat ou par le goût, puisqu'elle n'est ni volatile ni humide. Est-elle perçue au moins par le tact? non, parce qu'elle n'est pas un corps. Le tact ne touche que le corps, reconnaît qu'il est dense ou rare, dur ou mou, humide ou sec; or nul de ces attributs n'est propre à la matière. Celle-ci ne peut donc être conçue que par un raisonnement qui n'implique pas la présence de l'intelligence, qui en suppose au contraire l'absence complète, et qui mérite ainsi le nom de *raisonnement bâtard*[2]. La *corporéité*[3] même n'est

[1] *Voy.* Aristote, *Métaphysique*, VII, 7. — [2] *Voy.* plus haut, § 10, p. 209, note 2, et p. 210, note 3.—[3] *Voy.* plus loin, liv. VII, § 3, p. 248.

pas propre à la matière. Si la corporéité est une raison [une forme], elle diffère certainement de la matière; ce sont deux choses distinctes. Si la corporéité est considérée quand elle a déjà modifié la matière et qu'elle s'y est mêlée, elle est un corps; elle n'est plus la matière pure et simple.

XIII. Si l'on veut que le sujet des choses soit une qualité commune à tous les éléments, il faut expliquer d'abord quelle est cette qualité, puis comment une qualité sert de sujet, comment une qualité inétendue, immatérielle[1] est perçue dans une chose inétendue; enfin comment, si cette qualité est déterminée, elle est la matière : car si elle est quelque chose d'indéterminé, elle n'est plus une qualité, elle est la matière même que nous cherchons.

Mais, pourra-t-on dire, si la matière n'a aucune qualité, parce qu'en vertu de sa nature elle ne participe à aucune qualité des autres choses, qui empêche que cette propriété de ne participer à aucune qualité ne soit elle-même dans la matière une qualification, un caractère particulier et distinctif, qui consiste dans la *privation* de toutes les autres choses[2]? Dans l'homme, la privation de quelque chose est une qualité : la privation de la vue, par exemple, est la cécité. S'il y a dans la matière la privation de certaines choses, cette privation est aussi pour elle une qualification. S'il y a dans la matière une privation absolue de toutes choses, notre assertion est encore mieux fondée : car la privation est une qualification. — Élever une pareille objection, c'est faire

[1] Nous lisons *μὴ ἔχον ὕλην* avec Ficin, Creuzer, etc. — [2] La discussion à laquelle Plotin se livre ici, pour déterminer l'essence de la *privation*, semble avoir pour but d'expliquer le sens de cette phrase d'Aristote : « Il y a trois principes : deux constituent la contrariété, d'un côté la notion substantielle et la forme, de l'autre la privation ; le troisième principe est la matière. » (*Métaphysique*, XII, 2.) *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique* d'Aristote, t. I, p. 388. Plotin a déjà parlé de la *privation* dans l'*Ennéade* I, liv. VIII, § 11, 12.

de tout des qualités et des choses qualifiées. Dans ce cas, la quantité est une qualité aussi bien que l'essence. Chaque chose qualifiée doit posséder une qualité. Il est ridicule de prétendre qu'une chose qualifiée est qualifiée par ce qui n'a pas de qualité soi-même, par ce qui *est autre* que la qualité.

Dira-t-on que cela est possible parce que *être autre* est une qualité? Nous demanderons alors si la chose qui *est autre* est l'*altérité même* (αὐτοετερότης)[1]. Si elle est l'*altérité même*, ce n'est pas comme chose qualifiée, parce que la qualité n'est pas une chose qualifiée. Si cette chose est *autre* seulement, elle ne l'est point par elle-même, elle ne l'est que par l'*altérité*, comme une chose est *identique* par l'*identité*. La *privation* n'est donc pas une qualité, ni une chose qualifiée, mais l'absence de qualité ou d'autre chose, comme le silence est l'absence du son. La privation est une chose négative; la qualification est une chose positive. La propriété de la matière n'est pas une forme : car sa propriété consiste précisément à n'avoir point de qualification ni de forme. Il est absurde de prétendre qu'elle est qualifiée parce qu'elle n'a point de qualité ; c'est comme si l'on avançait qu'elle est étendue par cela même qu'elle n'a pas d'étendue. La *propriété* (ἰδιότης) de la matière n'est donc pas autre chose que d'*être ce qu'elle est*. Sa propriété n'est pas un attribut : elle consiste dans une *disposition à devenir les autres choses* (ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα), parce qu'elle est autre qu'elles. Non-seulement ces autres choses sont autres que la matière, mais encore chacune d'elles a une forme individuelle. Le seul nom qui convienne à la matière, c'est *autre*, ἄλλο, ou plutôt *autres*, ἄλλα, parce que le singulier est encore trop déterminatif, et que le pluriel exprime mieux l'indétermination.

[1] Nous traduisons αὐτοετερότης par l'*altérité même* pour rendre en français le jeu de mots qui disparaîtrait si l'on rendait ce terme par la *différence même*. La *différence* et l'*identité* sont des catégories du monde intelligible. *Voy. Enn.* VI, liv. II, § 6.

XIV. Examinons si la matière est la privation, ou si la privation est un attribut de la matière. Si l'on prétend que la privation et la matière sont une seule chose substantiellement, et deux choses logiquement, on doit expliquer la nature de ces deux choses, définir la matière, par exemple, sans définir la privation, et réciproquement. Ou aucune de ces deux choses n'implique l'autre, ou elles s'impliquent réciproquement, ou l'une des deux seulement implique l'autre. Si l'on peut les définir chacune séparément, et que nulle des deux n'implique l'autre, toutes deux formeront deux choses, et la matière sera autre que la privation, quoique la privation soit un accident de la matière. Mais il faut que nulle des deux ne se trouve même en puissance dans la définition de l'autre. Sont-elles dans le même rapport que *le nez camus* et *le camus*[1] ? Alors chacune de ces choses est double et il y a deux choses. Sont-elles dans le même rapport que le feu et la chaleur ? La chaleur se trouve dans le feu, mais le feu ne se trouve pas nécessairement compris dans la chaleur ; ainsi, la matière ayant [pour qualité] la privation, comme le feu a [pour qualité] la chaleur, la privation est une forme de la matière, et a un sujet différent d'elle-même, lequel est la matière[2]. Il n'y a donc pas unité en ce sens.

La matière et la privation sont-elles une seule chose substantiellement, et deux choses logiquement, en ce sens que la privation ne désigne pas la présence d'une chose, mais plutôt son absence, qu'elle est la *négation* des êtres, comme si l'on disait le *non-être ?* La négation n'ajoute

[1] Cette comparaison est tirée d'Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, et VII, 5.—[2] Plotin cite souvent dans ses comparaisons le rapport du feu avec la chaleur pour marquer la différence qu'il y a entre la cause et l'effet (*Voy.* p. 53 de ce volume). Cette idée semble d'origine orientale : « Le feu, quoique chaud, ne se brûle pas lui-même, » disaient les philosophes indiens. (*Essais sur la Philosophie des Hindoux*, par Colebrooke, t. II, p. 239, trad. de M. Pauthier.)

aucun attribut ; elle se borne à affirmer qu'une chose n'est pas. La privation est donc en quelque sorte le non-être [1].

Si la matière est appelée non-être en ce sens qu'elle n'est pas l'être, mais quelque autre chose que l'être, y a-t-il là encore lieu de faire deux définitions, dont l'une s'applique à la substance, et l'autre s'applique à la privation, pour expliquer qu'elle est une disposition à devenir les autres choses ? Il vaut mieux admettre que la matière doit se définir, ainsi que la substance, une disposition à devenir les autres choses. Si la définition de la privation montre l'indétermination de la matière, elle en peut indiquer la nature. Mais nous ne saurions admettre que la matière et la privation soient une seule chose substantiellement et deux choses logiquement : si dès qu'une chose est indéterminée, indéfinie, sans qualité, elle est identique à la matière, comment peut-il y avoir encore là deux choses logiquement ?

XV. Examinons encore si l'indéterminé, l'infini, est un accident, un attribut de quelque autre nature, comment il est accident, et si la privation peut être un accident. Les choses qui sont des nombres et des raisons sont exemptes de toute indétermination (car ce sont des déterminations, des ordres, des principes d'ordre pour le reste ; or ces principes n'ordonnent pas des objets déjà ordonnés ni des ordres ; la chose qui reçoit l'ordre est autre que celle qui le donne, et les principes dont l'ordre dérive sont la détermination, la limitation, la raison). S'il en est ainsi, ce qui reçoit l'ordre et la détermination est nécessairement *l'infini* (τὸ

[1] « Il n'est pas vrai, d'une manière absolue, que la matière ne soit rien. Ce qu'elle n'est pas, elle le peut être ; elle est en puissance, sinon en acte. Mais quand une forme s'est réalisée, la forme contraire n'est plus et ne peut plus être. C'est donc la *privation* qui est le *non-être en soi* : la matière n'est le non-être, comme aussi elle n'est l'être, que d'une manière relative. » (M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 390.)

ἄπειρον)[1]. Or ce qui reçoit l'ordre, c'est la matière avec toutes les choses qui, sans être la matière, y participent et en jouent le rôle. Donc *la matière est l'infini même*[2]. Elle n'est pas l'infini par accident ; l'infini n'est pas pour elle un accident. En effet, tout accident doit être une raison ; or l'infini n'est pas une raison ; ensuite de quel être l'infini peut-il être un accident ? Est-ce de la détermination et du déterminé ? La matière n'est ni la détermination, ni le déterminé. Enfin l'infini ne saurait s'unir au déterminé sans en détruire la nature. L'infini n'est donc pas un accident de la matière [il en est l'essence]. La matière est l'infini lui-même. Dans le monde intelligible même, elle est l'infini.

L'infini semble né de *l'infinité de l'Un* (τοῦ ἑνὸς ἀπειρία), soit de sa puissance, soit de son éternité : il n'y a pas infinité dans l'Un, mais l'Un est le créateur de l'infinité[3]. Comment peut-il y avoir infinité à la fois là-haut et ici-bas [dans l'Un et dans la matière] ? C'est qu'il y a deux infinis[4] : il y a entre eux la même différence qu'entre l'archétype et l'image[5].

[1] Dans le *Philèbe*, Platon appelle la matière *l'infini*. *Voy.* plus haut, p. 213, note 1. — [2] Plotin donne ici de la *matière* la même définition qu'il a donnée du *mal*, dans le livre VIII de l'*Ennéade* I, p. 120-127, 133-137. — [3] Proclus fait allusion à ce passage de Plotin dans la *Théologie selon Platon* (III, 19) : « ὅσῳ γάρ ἐστι τῷ ἑνὶ τὸ ὂν συγγενέστερον, τοσούτῳ μᾶλλον ἀποκρύπτει τὸ πλῆθος, καὶ κατ'αὐτὴν μόνον ἀφορίζεται τὴν ἕνωσιν. Ταῦτά μοι δοκοῦσι καὶ οἱ περὶ Πλωτῖνον πολλάκις ἐνδεικνύμενοι, τὸ ὂν ἑνί τε εἴδους καὶ ὕλης νοητῆς ποιεῖν τὸ πλῆθος τῷ ἑνὶ καὶ τῇ ὑπάρξει, τὴν δὲ δύναμιν ἀνάλογον ὑποτάττοντες τῇ ὕλῃ. » — [4] La distinction des deux espèces d'*infinis* que reconnaît ici Plotin est fort bien exprimée dans la philosophie moderne par les deux termes d'*infini* et d'*indéfini*, dont l'emploi, inconnu aux Grecs, fait disparaître toute équivoque : *l'Un est une puissance infinie* parce que, de toute éternité, il produit tout ; *la matière est une puissance indéfinie*, parce qu'elle est toujours apte à devenir toutes choses. — [5] Dans le livre VIII de l'*Ennéade* I (p. 129), Plotin a déjà démontré que la matière, qu'il identifie avec le mal, est, dans la série des émanations, le dernier degré de la puissance divine.

L'infini d'ici-bas est-il moins infini? Au contraire, il l'est plus. Par cela même que l'image est éloignée de l'être véritable, elle est plus infinie. L'infinité est plus grande dans ce qui est moins déterminé[1]. Or ce qui est plus éloigné du bien est plus dans le mal. Donc là-haut l'infini, possédant plus l'être, est *l'infini idéal* (εἴδωλον ὡς ἄπειρον); ici-bas, l'infini possédant moins l'être, parce qu'il est éloigné de l'être et de la vérité, qu'il dégénère en image [de l'être véritable], est *l'infini réel* (ἀληθέστερον ἄπειρον).

Y a-t-il identité entre l'infini et l'essence de l'infini? Quand l'infini est raison et matière, l'infini et l'essence de l'infini sont deux choses différentes. Quand l'infini n'est que la matière, l'infini et l'essence de l'infini sont identiques. Disons mieux : ici-bas, l'infini n'a pas d'essence; sinon, il serait une raison, ce qui est contraire à la nature de l'infini. Donc la matière est en elle-même l'infini par opposition à la raison. De même que la raison, considérée en elle-même, est appelée raison, de même la matière, qui est opposée à la raison par son infinité et qui n'est nulle autre chose [que matière], doit être appelée infini.

XVI. Y a-t-il identité entre la matière et l'*altérité* (ἑτερότης)[2]? La matière n'est pas identique à l'altérité même, mais à une partie de l'altérité, à celle qui est opposée aux êtres véritables et aux raisons. C'est en ce sens qu'on peut dire du non-être qu'il est quelque chose, qu'il est identique à la privation, pourvu que la privation soit l'opposition aux choses qui existent dans la raison. La privation sera-t-elle détruite par son union avec la chose dont elle est un attribut? Nullement. Le *réceptacle de l'habitude* (ὑποδοχὴ ἕξεως)[3] n'est pas lui-même une habitude, mais une privation.

[1] « L'infini n'est point permanent, il *devient*. » (Aristote, *Physique*, III, 7.) — [2] *Voy.* plus haut, § 13. — [3] « Tandis qu'Aristote avait compris sous le nom de *nature* le principe d'unité des êtres inorganiques avec celui des plantes, les Stoïciens nomment seulement

Le réceptacle de la détermination n'est pas la détermination ni le déterminé, mais l'infini, en tant qu'il est infini. Comment la détermination peut-elle s'unir à l'infini sans en détruire la nature, puisque cet infini n'est pas tel par accident? Elle détruirait cet infini s'il était infini en quantité; mais cela n'a pas lieu. Elle lui conserve au contraire son essence, elle réalise et complète sa nature; comme la terre qui ne contenait pas de semences [conserve sa nature] quand elle en reçoit, ou la femelle quand elle est fécondée par le mâle; alors la femelle ne cesse pas d'être femelle; elle l'est au contraire à un plus haut degré, elle réalise son essence.

La matière continue-t-elle à être le mal quand elle vient à participer du bien? Oui, parce qu'antérieurement elle était privée du bien, qu'elle ne le possédait point[1]. Ce qui manque d'une chose et qui l'obtient, tient le milieu entre le bien et le mal, pourvu qu'il se trouve à une égale distance des deux. Mais ce qui ne possède rien, ce qui est dans l'indigence, ou plutôt ce qui est l'*indigence* même (πενία)[2], est nécessairement le mal: car ce n'est pas l'indigence des richesses, ni de la force, mais l'indigence de la sagesse, de la vertu, de la beauté, de la vigueur, de la figure, de la forme, de la qualité. Comment, en effet, cette chose ne serait-elle pas difforme, absolument laide, absolument mauvaise?

Dans le monde intelligible, la matière est l'*être*: car ce qui est au-dessus d'elle [l'Un] est regardé comme supérieur à l'être. Dans le monde sensible au contraire, ce qui est au-dessus de la matière est l'être; donc la matière est le *non-être*, et par là même elle est étrangère à la beauté de l'être.

le premier *habitude*, ἕξις, ce qui possède et contient (terme aussi emprunté, d'ailleurs, à la philosophie péripatéticienne), et c'est à la force qui anime les plantes qu'ils réservent proprement le nom de *nature*, φύσις, qui implique et qui exprime l'idée de la génération et de la naissance. » (M. Ravaisson, t. II, p. 172.)

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII. — [2] C'est une allusion au mythe platonicien de *Poros* et de *Penia*. *Voy.* plus haut, p. 137.

LIVRE CINQUIÈME.

DE CE QUI EST EN PUISSANCE ET DE CE QUI EST EN ACTE[1].

I. On dit que telle chose *est en puissance*, que telle chose *est en acte*[2]; on compte *l'acte* parmi les êtres. Il faut donc examiner ce que c'est qu'*être en puissance* (τὸ δυνάμει εἶναι), *être en acte* (τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι); il faut chercher si *être en acte* est la même chose qu'*être un acte*, si ce qui

[1] Ce livre est étroitement lié au précédent parce que Plotin y traite encore de la Matière; il y commente, dans le § 5, ce passage d'Aristote: « La matière, c'est ce qui n'est rien de réel en acte, mais seulement en puissance. » (*Métaphysique*, VIII, 6.)

Pour les autres *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre à la fin de ce volume.

[2] « Un être *peut*, soit parce qu'il a la puissance d'être modifié lui-même, soit parce qu'il a celle de modifier un autre être... Il y a d'abord la puissance dans l'être passif: c'est parce qu'il y a en lui un principe, c'est parce que la matière est un principe, que l'être passif est modifié, qu'un être modifie un autre être; ainsi ce qui est gras est combustible, ce qui cède de telle manière est sujet à s'écraser. Il y a ensuite la puissance dans l'agent: tels sont la chaleur et l'art de bâtir, l'une dans ce qui échauffe, l'autre dans l'architecte. » (Aristote, *Métaphysique*, IX, 1; t. II, p. 87 de la trad. de MM. Pierron et Zévort). — « L'*acte* est, pour un objet, l'état opposé à la puissance... L'acte, ce sera donc l'être qui bâtit, relativement à celui qui a la faculté de bâtir; l'être qui est éveillé, relativement à celui qui dort; l'être qui voit, par rapport à celui qui a les yeux fermés, tout en ayant la faculté de voir; l'objet tiré de la matière, relativement à la matière; ce qui est fait, par rapport à ce qui n'est point fait. » (*Métaphysique*, IX, 6; t. II, p. 99 de la trad.)

est *un acte* est aussi *en acte*, ou si ce sont deux choses différentes, en sorte que *ce qui est en acte* ne soit pas nécessairement *un acte*.

Il y a dans l'ordre des objets sensibles quelque chose qui est en puissance ; c'est évident. Y a-t-il aussi dans les intelligibles quelque chose qui soit en puissance? C'est ce qu'il faut examiner : il faut voir si les intelligibles sont seulement en acte, et si, en admettant qu'il y ait dans les intelligibles quelque chose qui soit en puissance, ce qui y est en puissance n'y est toujours qu'en puissance, parce qu'il est éternel, et n'arrive jamais à l'état d'acte, parce qu'il est en dehors du temps[1].

Expliquons d'abord ce qu'on entend par *être en puissance*. Quand on dit qu'une chose est en puissance, ce n'est pas *absolument* (ἁπλῶς). Nécessairement, ce qui est en puissance est en puissance *relativement* à une autre chose : par exemple, l'airain est en puissance une statue[2]. En effet, si rien ne *devait* (ἔμελλε) être fait soit avec cette chose, soit en elle, si elle ne *devait* pas être quelque chose au delà de ce qu'elle est, s'il n'*était* pas *possible* (ἐνεδέχετο) qu'elle

[1] Au lieu de οὐ τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι, que donnent les Mss., il faut lire avec Ficin τῷ οὐ χρόνῳ ἐξειργασθαι, *eo quod tempore minime peragatur*, ou avec Creuzer τῷ χρόνου ἐξείργεσθαι, *eo quod tempore excluditur*. M. Kirchhoff se contente de retrancher οὐ et lit τῷ χρόνῳ ἐξείργεσθαι : cette expression nous semble incorrecte. Le sens est d'ailleurs le même, quelle que soit la leçon que l'on adopte. — [2] « En passant d'un état à un état contraire, l'être devient ce qu'il n'était pas. Ce qu'il n'était pas, il pouvait l'être, et il l'est présentement; de la puissance il a passé à l'acte. Le mouvement est donc la réalisation du possible. Mais avant de recevoir la forme d'une statue, l'airain n'existait-il pas? L'enfant n'était-il pas avant de devenir homme? L'airain existait, mais il n'était pas la statue; l'enfant n'était pas homme. Le mouvement n'est donc pas la réalisation du mobile d'une manière absolue, mais la réalisation de sa puissance. » (M. Ravaisson, t. I, p. 385.) *Voy. Métaphysique*, XI, 9.

devînt quelque chose, elle serait seulement ce qu'elle était; or elle était déjà ce qu'elle était, elle ne devait rien devenir. Que pouvait-elle devenir autre que ce qu'elle était? Elle n'était donc pas en puissance. Par conséquent, si en considérant ce qui est une chose en puissance et une autre chose en acte, on dit qu'il est en puissance, il faut qu'il puisse devenir autre chose que ce qu'il est, soit qu'après avoir produit cette autre chose il reste ce qu'il est, soit que, en devenant cette autre chose qu'il est en puissance, il cesse d'être ce qu'il est lui-même[1]. En effet, si l'airain est une statue en puissance, ce n'est pas comme l'eau est en puissance l'airain, comme l'air est en puissance le feu[2].

Faut-il dire que ce qui est ainsi en puissance est une puissanee par rapport à ce qui doit être, que l'airain, par exemple, est la puissance d'une statue? Non, si l'on entend la puissance productrice : car on ne saurait dire que la puissance productrice est en puissance. Si l'on rapprochait être *en puissance* non-seulement d'être *en acte*, mais encore d'être *un acte*, il en résulterait que *la puissance* serait *en puissance*. Il vaut mieux, il est plus clair, d'opposer *être en puissance* à *être en acte*, *être une puissance* à *être un acte*. La chose qui est ainsi en puissance est le *sujet des modifications passives*, des *formes*, des *caractères spécifiques* (ὑποκείμενόν τι πάθεσι καὶ μορφαῖς καὶ εἴδεσι)

[1] Simplicius fait allusion à tout ce paragraphe dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 90. — [2] « C'est la réunion de l'essence et de la matière qui est la nature des êtres. Telle est celle des animaux, celle de leurs parties. Mais il faut dire que la matière première est une nature, et qu'elle peut l'être sous deux points de vue : car elle peut être ou première relativement à un objet ou absolument première. Ainsi pour les objets dont la substance est l'airain, c'est l'airain qui est premier relativement à ces objets; mais absolument, c'est l'eau peut-être, s'il est vrai que l'eau est le principe de tous les corps fusibles.» (*Métaphysique*, V, 4; t. I, p. 157 de la trad.).

qu'elle doit recevoir par sa nature, auxquels elle aspire, et qui tantôt valent mieux, tantôt valent moins et détruisent les caractères différents qui sont en acte dans ce sujet[1].

II. Quant à la matière, il faut examiner si elle est une chose en acte en même temps qu'elle est en puissance les formes qu'elle reçoit, ou si elle n'est rien du tout en acte. En général toutes les autres choses, dont nous disons qu'elles sont en puissance, passent à l'état d'acte en recevant la forme et en restant les mêmes. On dira de la statue qu'elle est une statue en acte, et l'on opposera ainsi statue en acte à statue en puissance; mais statue en acte ne s'affirmera pas de l'airain qu'on disait être une statue en puissance. S'il en est ainsi, ce qui est en puissance ne devient pas ce qui est en acte, mais de ce qui était précédemment [une statue] en puissance provient ce qui est ensuite [une statue] en acte. En effet, ce qui est en acte, c'est le composé et non la matière, c'est la forme ajoutée à la matière; cela a lieu quand une autre essence est produite, quand de l'airain, par exemple, on fait une statue; car c'est cette essence autre que l'airain qui constitue la statue, c'est-à-dire, le composé[2].

Dans les objets qui n'ont aucune permanence, ce qu'on dit être en puissance est évidemment une chose toute différente [de ce qu'on dit être en acte]. Mais quand le grammai-

[1] *Voy.* plus haut, p. 202, note. — [2] « La sphère d'airain est le produit de l'airain et de la sphère; telle forme a été produite dans tel objet, et le produit est une sphère d'airain. Si l'on veut qu'il y ait réellement production de la sphère, l'essence proviendra de quelque chose; car il faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'il y ait en lui une double nature; d'un côté la matière, de l'autre, la forme. Il y aurait donc d'une part le sujet sur lequel agit la cause efficiente, de l'autre, la forme qui se réalise dans ce sujet, enfin l'ensemble de ces deux choses, de la même manière que pour la sphère d'airain. » (*Métaphysique*, VII, 8; t. II, p. 27 de la trad.).

rien en puissance devient grammairien en acte, pourquoi n'y aurait-il pas alors identité entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte? Socrate sage en puissance est le même que Socrate sage en acte. — L'homme ignorant est-il donc le même que le savant, puisqu'il était savant en puissance? — C'est par accident que l'homme ignorant devient savant : car ce n'est pas en tant qu'il était ignorant qu'il était savant en puissance; l'ignorance n'était chez lui qu'un accident; mais son âme, qui était disposée par elle-même [à être savante en acte], reste encore savante en puissance en tant qu'elle est savante en acte, et conserve toujours ce qu'on appelle être en puissance : ainsi le grammairien en acte ne cesse pas d'être grammairien en puissance[1]. Rien

[1] « Comme sentir a pour nous une double acception, et que de l'être qui entend et qui voit en puissance, nous disons qu'il voit et qu'il entend, quoiqu'il soit endormi, tout aussi bien que de l'être qui agit réellement, il faut distinguer dans la sensation ce double sens, et reconnaître, d'une part la sensation en acte, et de l'autre, la sensation en puissance; il en est de même pour sentir, sentir en puissance et sentir en acte... Il faut distinguer, même pour la puissance, comme pour la réalité parfaite ou entéléchie; car ici, nous parlons de toutes deux d'une manière absolue. Ainsi nous disons qu'un être quelconque est savant, comme par exemple, nous dirions que l'homme est savant, parce que l'homme fait partie des êtres qui sont savants et qui ont la science [en puissance]. Mais aussi nous disons également d'un homme qu'il est savant, quand il possède la grammaire. Pourtant ces deux hommes ne peuvent pas de la même façon : l'un peut savoir parce qu'il a tel genre et telle matière [telle substance matérielle organisée de façon qu'il est homme]; l'autre peut employer son savoir dès qu'il le voudra, en supposant toujours que rien du dehors ne vienne faire obstacle. Mais c'est celui qui applique actuellement sa science, qui est savant en toute réalité, en entéléchie; c'est celui qui sait, à proprement parler, telle chose spéciale [la grammaire par exemple]. Ces deux premiers hommes sont donc l'un et l'autre savants en puissance; mais l'un est savant parce qu'il a été modifié par l'étude, qui l'a fait passer souvent d'un état tout contraire à l'état où il est [de l'ignorance à la science]; l'autre est savant d'une autre façon, parce que,

qu'elle doit recevoir par sa nature, auxquels elle aspire, et qui tantôt valent mieux, tantôt valent moins et détruisent les caractères différents qui sont en acte dans ce sujet[1].

II. Quant à la matière, il faut examiner si elle est une chose en acte en même temps qu'elle est en puissance les formes qu'elle reçoit, ou si elle n'est rien du tout en acte. En général toutes les autres choses, dont nous disons qu'elles sont en puissance, passent à l'état d'acte en recevant la forme et en restant les mêmes. On dira de la statue qu'elle est une statue en acte, et l'on opposera ainsi statue en acte à statue en puissance; mais statue en acte ne s'affirmera pas de l'airain qu'on disait être une statue en puissance. S'il en est ainsi, ce qui est en puissance ne devient pas ce qui est en acte, mais de ce qui était précédemment [une statue] en puissance provient ce qui est ensuite [une statue] en acte. En effet, ce qui est en acte, c'est le composé et non la matière, c'est la forme ajoutée à la matière; cela a lieu quand une autre essence est produite, quand de l'airain, par exemple, on fait une statue; car c'est cette essence autre que l'airain qui constitue la statue, c'est-à-dire, le composé[2].

Dans les objets qui n'ont aucune permanence, ce qu'on dit être en puissance est évidemment une chose toute différente [de ce qu'on dit être en acte]. Mais quand le grammai-

[1] *Voy.* plus haut, p. 202, note. — [2] « La sphère d'airain est le produit de l'airain et de la sphère; telle forme a été produite dans tel objet, et le produit est une sphère d'airain. Si l'on veut qu'il y ait réellement production de la sphère, l'essence proviendra de quelque chose; car il faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'il y ait en lui une double nature; d'un côté la matière, de l'autre, la forme. Il y aurait donc d'une part le sujet sur lequel agit la cause efficiente, de l'autre, la forme qui se réalise dans ce sujet, enfin l'ensemble de ces deux choses, de la même manière que pour la sphère d'airain. » (*Métaphysique*, VII, 8; t. II, p. 27 de la trad.).

rien en puissance devient grammairien en acte, pourquoi n'y aurait-il pas alors identité entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte? Socrate sage en puissance est le même que Socrate sage en acte. — L'homme ignorant est-il donc le même que le savant, puisqu'il était savant en puissance? — C'est par accident que l'homme ignorant devient savant : car ce n'est pas en tant qu'il était ignorant qu'il était savant en puissance; l'ignorance n'était chez lui qu'un accident; mais son âme, qui était disposée par elle-même [à être savante en acte], reste encore savante en puissance en tant qu'elle est savante en acte, et conserve toujours ce qu'on appelle être en puissance : ainsi le grammairien en acte ne cesse pas d'être grammairien en puissance[1]. Rien

[1] « Comme sentir a pour nous une double acception, et que de l'être qui entend et qui voit en puissance, nous disons qu'il voit et qu'il entend, quoiqu'il soit endormi, tout aussi bien que de l'être qui agit réellement, il faut distinguer dans la sensation ce double sens, et reconnaître, d'une part la sensation en acte, et de l'autre, la sensation en puissance; il en est de même pour sentir, sentir en puissance et sentir en acte... Il faut distinguer, même pour la puissance, comme pour la réalité parfaite ou entéléchie; car ici, nous parlons de toutes deux d'une manière absolue. Ainsi nous disons qu'un être quelconque est savant, comme par exemple, nous dirions que l'homme est savant, parce que l'homme fait partie des êtres qui sont savants et qui ont la science [en puissance]. Mais aussi nous disons également d'un homme qu'il est savant, quand il possède la grammaire. Pourtant ces deux hommes ne peuvent pas de la même façon : l'un peut savoir parce qu'il a tel genre et telle matière [telle substance matérielle organisée de façon qu'il est homme]; l'autre peut employer son savoir dès qu'il le voudra, en supposant toujours que rien du dehors ne vienne faire obstacle. Mais c'est celui qui applique actuellement sa science, qui est savant en toute réalité, en entéléchie; c'est celui qui sait, à proprement parler, telle chose spéciale [la grammaire par exemple]. Ces deux premiers hommes sont donc l'un et l'autre savants en puissance; mais l'un est savant parce qu'il a été modifié par l'étude, qui l'a fait passer souvent d'un état tout contraire à l'état où il est [de l'ignorance à la science]; l'autre est savant d'une autre façon, parce que,

n'empêche que ces deux choses différentes [être grammairien en puissance, être grammairien en acte] n'aient lieu ensemble; dans le premier cas, l'homme est seulement grammairien en puissance; dans le second cas, l'homme est encore gammairien en puissance, mais cette puissance a reçu sa forme [a passé à l'état d'acte].

Si *ce qui est en puissance* est le *sujet* (τὸ ὑποκείμενον), si *ce qui est en acte* est le *composé* (τὸ σύνθετον, τὸ συναμφότερον), comme dans le cas de la statue, quel nom recevra la *forme* ajoutée à l'airain? Il faut nommer *acte* la forme et le caractère spécifique par lesquels un objet est en acte au lieu d'être simplement en puissance; ils sont l'*acte*, non dans un sens absolu, [mais dans un sens relatif, c'est-à-dire] l'*acte de telle chose* (ἡ τοῦδε ἐνέργεια)[1].

Le nom d'*acte* conviendrait mieux à l'acte autre [que l'acte de telle chose], à l'*acte correspondant à la puissance qui amène une chose à l'acte* (ἡ ἐνέργεια ἀντίθετος τῇ δυνάμει τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν). En effet, quand ce qui était en puissance arrive à être en acte, il le doit à une autre chose[2].

possédant la sensation ou la grammaire sans en faire usage, il passe à l'acte quand il le veut... Ainsi, l'être qui possède la science devient percevant tel objet de sa science; cela, certes, n'est pas une altération : c'est un simple développement de l'être en lui-même vers sa parfaite réalité, son entéléchie. » (Aristote, *De l'Ame*, II, 5; p. 201 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire).

[1] « Les principes des êtres sont, par analogie, identiques pour tous les êtres: ils se réduisent à l'acte et à la puissance... L'être en acte, c'est d'un côté la forme, dans le cas où la forme peut avoir une existence indépendante, et l'ensemble de la matière et de la forme; de l'autre, c'est la privation : ainsi les ténèbres ou le malade. L'être en puissance, c'est la matière; car la matière est ce qui peut devenir l'un ou l'autre des deux opposés. » (*Métaphysique*, XII, 5; t. II, p. 213 de la trad.) — [2] « La matière, la semence, la faculté de voir, sont antérieures, sous le rapport du temps, à cet homme qui est actuellement en acte, au froment, à la vision; elles sont en puissance l'homme, le froment, la vision; mais elles ne les sont pas en acte. Ces puissances viennent elles-mêmes d'autres

Quant à la puissance qui produit par elle-même ce dont elle est la puissance, c'est-à-dire qui produit l'acte [correspondant à cette puissance], elle est une *habitude* (ἕξις); l'acte [qui correspond à cette habitude] lui doit son nom : l'habitude est, par exemple, la bravoure; l'acte, être brave[1]. En voici assez sur ce sujet.

III. Expliquons pourquoi nous sommes entré dans les considérations précédentes. Elles avaient pour but de nous amener à déterminer en quel sens on dit que les intelligibles sont en acte, à voir si chaque intelligible n'est qu'en acte ou bien encore n'est qu'un acte; enfin comment, si tous les intelligibles sont des actes, il peut y avoir aussi là-haut quelque chose en puissance. Si, dans le monde intelligible, il n'y a pas de matière dont on puisse dire qu'elle est en puissance, si nulle essence ne doit y devenir ce qu'elle n'est pas encore, ni se transformer, ni, tout en restant ce qu'elle est, en engendrer une autre, ni en s'épanchant en faire exister une autre à sa place, on ne saurait trouver quelque chose qui soit en puissance dans ce monde des essences éternelles et placées en dehors du temps. Supposons donc que ceux qui admettent que la matière existe, même

êtres, lesquels sous le rapport du temps sont en acte antérieurement à elles; car il faut toujours que l'acte provienne de la puissance, par l'action d'un être qui existe en acte: ainsi l'homme vient de l'homme, le musicien se formé sous le musicien; il y a toujours un premier moteur, et ce premier moteur existe déjà en acte. » (*Métaphysique*, IX, 8; t. II, p. 105 de la trad.)

[1] La distinction que Plotin veut établir peut se formuler ainsi: dans le corps, la *matière*, le *sujet*, est une *puissance passive*, une *capacité*; dans l'âme, les *dispositions*, les *habitudes*, sont des *puissances actives*, des *facultés*. Dans ce passage, Plotin commente encore Aristote: « Des puissances, les unes sont mises en nous par la nature: tels sont les sens; d'autres nous viennent d'une habitude contractée: ainsi l'habileté à jouer de la flûte; d'autres enfin sont le fruit de l'étude, par exemple les arts. » (*Métaphysique*, IX, 5; t. II, p. 95 de la trad.)

dans les intelligibles[1], s'entendent adresser cette question : « Comment peut-il y avoir de la matière dans le monde intelligible, si rien n'y est en puissance en vertu de cette matière? Car lors même que la matière existerait dans le monde intelligible d'une autre manière que dans le monde sensible, il y aurait cependant dans chaque être la *matière*, la *forme*, et le *composé* qu'elles constituent. » Que répondront-ils? Ils diront que, dans les intelligibles, ce qui joue le rôle de la matière est une forme, que l'âme est forme par elle-même et matière par rapport à une autre chose. Est-elle donc en puissance par rapport à cette autre chose? Nullement : car elle possède la forme, elle la possède présentement, elle n'est divisible en forme et en matière que par la raison; si elle contient de la matière, c'est parce que la pensée la conçoit double [y distingue la forme et la matière]. Mais ces deux choses forment une seule nature, comme Aristote dit que son cinquième corps est immatériel[2].

Que dirons-nous donc de l'âme? Elle est en puissance l'animal, quand celui-ci n'est pas encore né et qu'il doit naître. Elle est en puissance la musique et toutes les choses qui *deviennent*, qui ne sont pas toujours. Ainsi, dans le monde intelligible, il y a des choses qui sont ou ne sont pas en puissance. Mais l'âme est la *puissance* de ces choses [*la puissance de produire* et non *la puissance de devenir* ces choses][3].

[1] *Voy.* le livre précédent, § 2-5. — [2] Sur la *quinte-essence* d'Aristote, *Voy.* plus haut, p. 145. — [3] « Des puissances dont nous parlons, les unes résident dans les êtres inanimés, les autres dans les êtres animés, dans l'âme, dans la partie de l'âme où se trouve la raison. On voit qu'il doit y avoir des puissances irrationnelles et des puissances rationnelles; et tous les actes, toutes les sciences pratiques, toutes les sciences enfin sont des puissances : car ce sont là des principes de changement dans un autre être en tant qu'autre. » (*Métaphysique*, IX, 2; t. II, p. 89 de la trad.) Sur les

Comment *être en acte* doit-il s'entendre des choses intelligibles? Chacune d'elles est-elle en acte parce qu'elle a reçu la forme, comme la statue (le composé) [1] est en acte, ou plutôt parce qu'elle est une forme et que son essence est une forme parfaite? L'intelligence ne passe pas de la puissance de penser à l'acte de penser [2]. Sinon, elle supposerait une intelligence antérieure qui ne passerait pas de la puissance à l'acte, qui posséderait tout par elle-même : car ce qui est en puissance exige un autre principe dont l'intervention l'amène à l'acte afin qu'il soit quelque chose en acte [3]. Quand par lui-même un être est toujours ce qu'il est, il est un acte. Donc tous les premiers principes sont des actes : car ils possèdent par eux-mêmes et toujours tout ce qu'ils doivent posséder. Tel est l'état de l'âme qui n'est pas dans la matière, qui se trouve dans le monde intelligible. L'âme qui est dans la matière est un autre acte; c'est l'âme végétative, par exemple : car elle est acte dans ce qu'elle est. Faut-il donc admettre que [dans le monde intelligible] tout est en acte et qu'ainsi tout est acte? Il faut l'admettre parce qu'on a dit avec raison que la nature intelligible est toujours éveillée [4], qu'elle est une vie, une vie excellente, que là-haut sont les actes parfaits. Donc, *dans le monde intelligible, tout est en acte, tout est acte et vie. Le lieu des intelligibles est le lieu de la vie, le principe et la source de l'âme véritable et de l'intelligence* [5].

IV. Tous les autres objets [les objets sensibles], qui sont une chose en puissance, sont aussi en acte une autre chose, qui, par rapport à la première, est dite être en puissance [6]. Quant à la matière, qui *est en puissance tous les êtres,*

puissances rationnelles ou *raisons*, *Voy.* plus loin, p. 240, note.

[1] *Voy.* plus haut, p. 226. — [2] *Voy.* Aristote, *De l'Ame*, III, 7; *Métaphysique*, XII. — [3] *Voy.* plus haut, p. 228, note 2. — [4] Ἡ φύσις ἄγρυπνος, expression de Platon, *Timée*, p. 52. — [5] *Voy. Enn.* III, liv. VI, § 6, et liv. VIII, § 3. — [6] La matière de la statue est l'airain en acte et la statue en puissance. *Voy.* plus haut, p. 224.

comment pourrait-elle être en acte quelqu'un des êtres[1] ? Évidemment elle ne serait plus en puissance tous les êtres. Si la matière n'est aucun des êtres, nécessairement elle n'est pas un être. Si elle n'est aucun des êtres, comment pourrait-elle être quelque chose en acte ? Elle n'est donc aucun des êtres qui *deviennent* en elle. Mais qui l'empêche d'être quelque autre chose, puisque tous les êtres ne sont pas dans la matière ? Si elle n'est aucun des êtres qui sont en elle, si ceux-ci sont réellement des êtres, la matière doit être le *non-être*. Étant conçue par l'imagination comme *une chose informe* (ἀνείδεόν τι)[2], elle ne saurait être une forme; elle ne peut donc être comptée parmi les formes comme être : raison nouvelle pour qu'elle soit considérée comme non-être. N'étant un être ni par rapport aux êtres ni par rapport aux formes, la matière est le non-être au plus haut degré. Puisqu'elle ne possède pas la nature des êtres véritables, qu'elle ne peut pas même arriver à être placée au nombre des objets appelés faussement des êtres (car elle n'est même pas, comme ces derniers, une image de la raison), dans quel genre de l'être la matière pourrait-elle être comprise ? Si elle ne l'est dans aucun, comment pourrait-elle être quelque chose en acte ?

V. S'il en est ainsi, quelle opinion nous formerons-nous de la matière ? Comment est-elle la *matière des êtres ?* C'est qu'*elle est les êtres en puissance*. Mais, puisqu'elle est déjà en puissance, ne peut-on pas déjà dire d'elle qu'*elle est* en considérant *ce qu'elle doit être ?* L'*être de la matière* n'est que *ce qui doit être* (τὸ μέλλον) : il consiste dans *ce qui sera* (ὃ ἔσται)[3]; donc il est en puissance ; il n'est pas en puissance une chose déterminée, il est en puissance toutes choses. N'étant ainsi rien par lui-même, étant ce qu'il est, c'est-à-dire la matière, il n'est rien en acte. S'il était quelque chose

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 10; *Enn.* III, liv. VI, § 7 ; *Enn.* VI, liv. I, § 27. — [2] *Voy.* plus haut, p. 206. — [3] *Voy.* plus haut, p. 224.

en acte, ce qu'il serait en acte ne serait pas la matière; par conséquent, la matière ne serait plus absolument matière; elle ne serait plus matière que relativement, comme l'airain[1]. La matière est donc le *non-être*; ce n'est pas une chose qui diffère seulement de l'être, comme le *mouvement*, qui se rattache à l'être parce qu'il en procède et s'opère en lui[2]. La matière est dénuée et dépouillée de toute propriété: elle ne peut se transformer elle-même, elle reste toujours ce qu'elle était dès le principe, le non-être. Dès le principe elle n'était en acte aucun être, puisqu'elle était éloignée de tous les êtres, qu'elle n'était même devenue aucun d'eux: car jamais elle n'a pu garder un reflet des êtres dont elle a toujours aspiré à revêtir les formes. Son état permanent est de tendre vers autre chose, d'être en puissance par rapport aux choses qui doivent suivre. Comme elle apparaît là où finit l'ordre des êtres intelligibles, qu'elle est contenue par les êtres sensibles qui sont engendrés après elle, elle en est le dernier degré[3]. Étant contenue à la fois dans les êtres intelligibles et les êtres sensibles, elle n'est en acte par rapport à aucune de ces deux classes d'êtres. Elle n'est qu'en puissance; elle se borne à être *une faible et obscure image* (ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἴδωλον), qui ne peut prendre de forme. Ne peut-on pas en conclure que la matière est l'image en acte, qu'elle est, par conséquent, la *fausseté* (ψεῦδος) en acte? Oui, elle est véritablement la fausseté, c'est-à-dire, elle est essentiellement le non-être. Si donc la matière est le non-être en acte[4], elle est le non-être au plus haut degré, et à ce titre encore elle est essentiellement le non-être. Elle est donc bien éloignée d'être en acte un

[1] *Voy.* plus haut, p. 225, note 2. — [2] Le *mouvement* est une des catégories du monde intelligible. *Voy. Enn.* VI, liv. II. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, p. 129. — [4] « Tout provient de l'être, mais, sans doute, de l'*être en puissance*, c'est-à-dire du *non-être en acte.* » (*Métaphysique*, XII, 2; t. II, p. 205 de la trad.)

être quelconque, puisque le non-être est sa nature véritable. S'il faut qu'elle soit, il faut qu'elle soit le non-être en acte, en sorte qu'éloignée de l'être véritable, elle a [si l'on peut parler ainsi] son être dans le non-être. Enlevez aux êtres faux leur fausseté, vous leur ôtez leur essence. Introduisez l'acte dans les choses qui ont en puissance l'être et l'essence, vous anéantissez leur raison d'être, parce que leur être était d'être en puissance.

Donc, s'il faut conserver la matière comme incorruptible, il faut avant tout la conserver matière; il faut, comme on le voit, dire qu'elle n'est qu'en puissance, en sorte qu'elle reste ce qu'elle est par son essence, ou bien on doit réfuter les raisons que nous avons données[1].

[1] On voit que, par sa conclusion, ce livre se rattache au précédent, comme nous l'avons indiqué p. 223, note 1.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'ESSENCE ET DE LA QUALITÉ[1].

I. L'*être* (τὸ ὂν) est-il une chose différente de l'*essence* (ἡ οὐσία)? Quand on dit l'*être*, fait-on abstraction du reste (τὸ ὂν ἀπηρημωμένον τῶν ἄλλων)? L'*essence* est-elle au contraire l'*être avec le reste* (ἡ οὐσία τὸ ὂν μετὰ τῶν ἄλλων), c'est-à-dire avec le *mouvement* et le *repos*, l'*identité* et la *différence*[2]? Sont-ce là les éléments de l'essence? Oui : l'essence est l'ensemble de ces choses, dont l'une est l'être, l'autre le mouvement, etc. Le mouvement est donc être par accident. Est-il aussi essence par accident? ou bien est-il complément de l'essence? Le mouvement est essence, parce que toutes les choses intelligibles sont des essences. Pourquoi toutes les choses sensibles ne sont-elles pas chacune une essence? C'est que là-haut les choses n'en forment *toutes qu'une seule* (ἓν πάντα), et qu'ici-bas elles sont distinctes les unes des autres parce que ce sont des *images séparées* (διαληφθέντων τῶν εἰδώλων)[3]. De même, dans une *raison séminale* (ἐν σπέρματι)[4], toutes choses sont ensemble, et chacune d'elles est toutes les autres : la main n'y est pas distincte de la tête; dans un corps, au contraire, tous les

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy*. la *Note* sur ce livre à la fin du volume.

[2] Le *mouvement* et le *repos*, l'*identité* et la *différence* sont les genres de l'être. *Voy*. *Enn*. VI, liv. II. — [3] Les *images* des choses intelligibles sont les choses sensibles. — [4] *Voy*. p. 189 de ce volume, note 4.

organes sont séparés, parce que ce sont des images au lieu d'être de véritables essences.

Nous dirons donc que, *dans le monde intelligible, les qualités sont des différences essentielles dans l'être ou l'essence* (τὰς ποιότητας ἐκεῖ οὐσίας διαφορὰς περὶ οὐσίαν οὔσας ἢ περὶ ὄν) ; ces différences font que les essences sont distinctes les unes des autres, en un mot, sont des essences. Cette définition semble raisonnable. Mais elle ne convient pas aux qualités qui sont ici-bas : les unes sont des *différences d'essence*, comme bipède, quadrupède[1]; les autres ne sont pas du tout des différences, et pour cela même sont appelées des *qualités*. Cependant la même chose peut paraître une différence quand elle est un *complément de l'essence* (συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν), et ne pas paraître une différence quand elle n'est pas un complément de l'essence, mais un *accident* (συμβεβηκός) : ainsi la blancheur est un complément d'essence dans le cygne ou la céruse; en toi, elle est un accident[2]. Tant que la blancheur est

[1] « La *qualité* est d'abord la *différence qui distingue l'essence:* ainsi l'homme est un animal qui a telle qualité parce qu'il est bipède ; le cheval parce qu'il est quadrupède... Qualité se dit encore des *attributs des substances en mouvement*: telles sont la chaleur et le froid, la blancheur et la noirceur, la pesanteur et la légèreté, et tous les attributs de ce genre que peuvent revêtir tour à tour les corps dans leurs changements alternatifs. Enfin cette expression s'applique à la vertu et au vice, et en général, au mal et au bien. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 14; t. I, p. 183 de la trad.) — [2] « *Accident* se dit de ce qui se trouve dans un être et peut en être affirmé avec vérité, mais qui n'est cependant ni nécessaire, ni ordinaire. Supposons qu'un musicien soit blanc ; comme ce n'est ni nécessaire ni général, c'est ce que nous nommons accident... Le mot *accident* s'entend encore d'une autre manière; il se dit de ce qui existe de soi-même dans un objet, sans être un des caractères distinctifs de son essence : telle est cette propriété du triangle que ses trois angles valent deux droits. » (Aristote, *Métaphysique*, V, 30; t. I, p. 207 de la trad.)

dans la raison [séminale], elle est un complément d'essence et non une qualité; si elle se trouve à la surface d'un objet, elle est une qualité.

Il faut distinguer deux espèces de qualités : la *qualité essentielle* (τὸ ποιὸν οὐσιῶδες), qui est une *propriété de l'essence* (ἰδιότης τῆς οὐσίας), et la *simple qualité* (τὸ μόνον ποιόν), qui fait que l'*essence* est *de telle façon* (καθ' ὃ ποιὰ οὐσία). La simple qualité n'introduit pas de changement dans l'essence et n'en fait disparaître aucun caractère; mais, quand l'essence existe déjà et qu'elle est complète, cette qualité lui donne *une certaine disposition extérieure* (διάθεσις ἔξωθεν), et lui ajoute quelque chose, qu'il s'agisse d'une âme ou d'un corps : ainsi la blancheur visible, qui est le complément de l'essence de la céruse, ne l'est pas de celle du cygne, parce qu'un cygne peut n'être pas blanc[1]. La blancheur est le complément de l'essence de la céruse, de la même manière

[1] Plotin discute dans ce passage, ainsi que dans les deux paragraphes suivants, la doctrine exposée par Aristote sur la *qualité* dans ses *Catégories*. En voici le résumé : « La *qualité* est ce qui fait qu'on dit des êtres qu'ils sont *de telle façon* (ποιοί). » La première espèce de qualité, c'est l'*habitude* (ἕξις) et la *disposition* (διάθεσις). La différence de l'une à l'autre, c'est que l'habitude est beaucoup plus stable que la disposition : la science et la vertu sont des habitudes; la chaleur, la maladie, sont des dispositions. La *puissance* et l'*impuissance* naturelle forment la seconde espèce de la qualité, d'après laquelle on dit que les êtres sont susceptibles de faire ou de souffrir certaines choses avec plus ou moins de facilité : ainsi la mollesse est la puissance qu'ont les choses d'être aisément divisées. La troisième espèce comprend les *qualités affectives* (παθητικαὶ ποιότητες), ainsi nommées parce qu'elles causent une affection au dehors, par exemple, la douceur, la chaleur; ou qu'elles viennent elles-mêmes d'une affection, d'une impression sensible, par exemple, la blancheur et les autres couleurs. La dernière espèce de la qualité, c'est la *figure* et la *forme extérieure essentielle de chaque chose* (σχῆμά τε καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή); ainsi la courbure d'une chose. *Voy*. M. Barthélemy-Saint-Hilaire, *De la Logique d'Aristote*, t. I, p. 167-171.

que la chaleur est le complément de l'essence du feu. Si l'on dit que l'ignité (πύροτης) est l'essence du feu, la blancheur aussi est l'essence de la céruse; cependant l'ignité du feu visible est la chaleur, qui forme le complément de son essence; la blancheur remplit le même rôle à l'égard de la céruse. Donc [selon les êtres] les mêmes choses seront des compléments d'essence et ne seront pas des qualités; ou bien elles ne seront pas des compléments d'essence et elles seront des qualités; mais il ne serait pas raisonnable d'avancer que ces qualités sont différentes selon qu'elles sont ou non des compléments d'essence, puisque leur nature est la même.

Il faut dire que les raisons qui produisent ces choses [comme la chaleur, la blancheur] sont des essences si on les prend dans leur totalité; mais si l'on considère les productions de ces raisons, ce qui constitue une *quiddité* (τὸ τί) dans le monde intelligible devient une *qualité* dans le monde sensible[1]. Il en résulte que nous nous trompons toujours au sujet de la quiddité, que nous nous égarons en cherchant à la déterminer, et que nous prenons pour elle la simple qualité[2]: car le feu n'est pas ce que nous appelons feu, quand nous percevons une qualité; il est une essence. Quant aux choses sur lesquelles nous arrêtons nos regards, nous devons les distinguer de la quiddité et les définir des qualités d'êtres sensibles; car elles ne constituent pas l'essence, mais des *affections* (πάθη) de l'essence[3].

On est conduit ainsi à demander comment une *essence*

[1] L'expression τὸ τί est une abréviation de la locution τὸ τί ἦν εἶναι employée par Aristote dans la *Métaphysique* (VII, 4) pour désigner la *forme essentielle*. Pour rendre en français la formule grecque, on est obligé d'avoir recours au terme scolastique de *quiddité*. Il a été inventé pour servir d'équivalent à τὸ τί ἦν εἶναι, en exprimant ce qu'une chose est selon le *quid*, selon l'être, et non pas selon le *quale*, le *quantum*, etc. *Voy.* M. Ravaisson, t. I, p. 149-150. — [2] Platon, *Lettre* 7, p. 343. *Voy.* la *Note* sur ce livre. — [3] *Voy.* p. 237, note.

peut être composée de *non-essences?* Nous avons dit que les choses soumises à la génération ne sauraient être identiques aux principes dont elles proviennent. Ajoutons maintenant qu'elles ne sauraient être des essences. Mais comment peut-on dire que l'essence intelligible est constituée par une non-essence? C'est que, dans le monde intelligible, l'essence, formant un être plus pur et plus relevé, est une essence constituée en quelque sorte par les différences de l'être[1]; ou plutôt, nous pensons qu'on doit la nommer essence en la considérant *avec ses actes* (μετὰ ἐνεργειῶν). Cette essence semble être une *perfection* de l'être (τελείωσις); mais peut-être l'essence est-elle moins parfaite quand on la considère ainsi avec ses actes : car, étant moins simple, elle s'écarte de l'être.

II. Considérons ce qu'est la qualité en général. Quand nous connaîtrons ce qu'elle est, nos doutes cesseront. D'abord, faut-il admettre qu'une même chose est tantôt une qualité, tantôt un complément de l'essence? Peut-on avancer que la qualité est le complément de l'essence, ou plutôt de *telle* (ποιά) essence? Pour que l'essence soit *telle*, il faut que l'essence et la quiddité existent déjà avant que l'essence soit *telle*.

Quoi donc? Est-ce que dans le feu l'essence est l'essence simplement avant d'être *telle* essence? Dans ce cas, elle sera un corps. Donc le corps sera une essence : le feu sera un corps chaud. Le corps et la chaleur pris ensemble ne seront pas l'essence; mais la chaleur existera dans le corps comme existe en toi la propriété d'avoir le nez camus[2]. Donc si l'on fait abstraction de la chaleur, de l'éclat, de la légèreté, qui

[1] « L'essence d'une chose [selon Aristote] se compose de tout ce qui s'en affirme universellement et sans quoi elle ne peut être conçue, c'est-à-dire, de ses attributs nécessaires. » (M. Ravaisson, t. I, p. 520.) — [2] Cet exemple est emprunté à la *Métaphysique* d'Aristote, VII, 5.

paraissent être des qualités[1], enfin de l'impénétrabilité, il ne restera que l'étendue à trois dimensions, et la *matière* sera l'essence. Mais cette hypothèse ne paraît pas vraisemblable; c'est plutôt la *forme* qui est l'*essence*.

La forme est-elle une qualité? Non, *la forme est une raison*[2]. Qu'est-ce qui est constitué par le sujet [la matière] et la raison? Ce n'est [dans le corps chaud] ni ce qui brûle ni ce qui est visible, c'est la qualité. On dira peut-être que la combustion est un *acte émanant de la raison* (ἐνέργεια ἐκ τοῦ λόγου); qu'être chaud, être blanc, etc., sont des actes. Dans ce cas, nous ne saurons pas en quoi faire consister la qualité.

Nous ne devons pas appeler qualités les choses que nous nommons le *complément de l'essence*, parce que ce sont des actes de l'essence, *actes qui proviennent des raisons et des puissances essentielles* (ἐνέργειαι ἀπὸ τῶν λόγων καὶ τῶν δυνάμεων τῶν οὐσιωδῶν ἰοῦσαι). Il faut réserver le nom de qualités pour les choses qui sont en dehors de l'essence, qui ne paraissent pas tantôt être, tantôt n'être pas des qualités, et

[1] *Voy.* plus haut, p. 237, note 1. — [2] Ficin, dans son commentaire sur ce paragraphe, fait la remarque suivante sur les divers sens qu'a dans Plotin le mot λόγος, *raison*: « Vocat *substantialem formam* sæpe hic et alibi *rationem*, quia in primis rationi ideali seminariæque respondet, perque ipsam res ipsa tum intelligitur, tum præcipue definitur, et quia proprie ratione cognoscitur. » Nous avons déjà établi plus haut (p. 197, note), que, d'après Plotin, la *raison* (forme rationnelle), image de l'*idée* (forme intelligible), est, comme l'idée, mais à un degré inférieur, *essence* et *puissance* (ou, pour employer la langue d'Aristote, *cause formelle* et *cause efficiente*); que la *raison* réside dans l'*âme* (qui est une *raison* et dont les facultés sont des *raisons*, p. 230), comme l'*idée* réside dans l'*intelligence;* qu'*engagée dans la matière*, la *raison* y produit la *forme du corps* (p. 189, note 4), y est le principe des *qualités*, et, dans ce rang inférieur, s'appelle *raison séminale* ou *nature.* Nous ajouterons ici, comme le fait Ficin, que la *raison* est connue par la *raison discursive*, faculté fondamentale de l'âme humaine (p. 44).

qui ajoutent à l'essence quelque chose qui ne lui est pas nécessaire : par exemple, les vertus et les vices, la laideur et la beauté, la santé, la figure. Le triangle, le tétragone, considérés chacun en lui-même, ne sont pas des qualités ; mais *recevoir la figure triangulaire* est une qualité ; ce n'est donc pas la *triangularité*, mais la *configuration triangulaire* qui est une qualité[1]. On peut en dire autant des arts et des professions. Ainsi, *la qualité est une disposition soit adventice, soit originelle* (διάθεσίς τις, εἴτε ἐπακτή, εἴτε ἐξ ἀρχῆς συνοῦσα) dans les essences qui existent déjà. Sans elle, l'essence n'en existerait pas moins. On peut dire que la qualité est muable et immuable : car elle forme deux espèces, selon qu'elle est permanente ou changeante.

III. La blancheur que je vois en toi n'est pas une qualité, mais un acte de la puissance de rendre blanc[2]. Dans le monde intelligible, toutes les choses que nous appelons des qualités sont des *actes*. Nous leur donnons le nom de qualités parce qu'elles sont des propriétés, qu'elles différencient les essences les unes des autres, qu'elles ont par rapport à elles-mêmes un caractère particulier. En quoi donc la qualité dans le monde intelligible diffère-t-elle de la qualité dans le monde sensible, puisque cette dernière est aussi un acte ? C'est que la dernière ne montre pas la qualité essentielle de chaque être, la différence ni le caractère des substances, mais simplement la chose que nous appelons proprement qualité et qui est un acte dans le monde intelligible. Quand la propriété d'une chose est d'être une essence, cette chose n'est pas une qualité. Mais quand la

[1] *Voy.* plus haut, p. 237, note 1. — [2] Ici Plotin s'écarte des idées développées par Aristote, *Catégories*, 6 : τὸ σῶμα λευκὸν (λέγεται) τῷ λευκότητα δεδέχθαι. Syrianus (*In Aristotelis Metaphysicam*, folio 65, éd. lat., Venise, 1558) dit à ce sujet : « Notat namque Plotinus non esse ponendam ideam albedinis in intellectu. Non ergo, cujus est unus in multis conceptus, hujus idea est. »

raison sépare des êtres leurs propriétés, qu'elle ne leur enlève rien, qu'elle se borne à concevoir et à engendrer une chose différente de ces êtres, elle engendre la qualité, qu'elle conçoit comme la partie superficielle de l'essence. Dans ce cas, rien n'empêche que la chaleur du feu, en tant qu'elle lui est naturelle, ne constitue une forme, un acte, et non une qualité du feu; elle est une qualité quand elle existe dans un sujet où elle ne constitue plus la forme de l'essence, mais seulement un *vestige* (ἴχνος), une *ombre* (σκία), une *image* (εἰκὼν) de l'essence, parce qu'elle se trouve séparée de l'essence dont elle est l'acte.

On doit donc regarder comme des *qualités* toutes les choses qui, au lieu d'être des actes et des formes des essences, n'en sont que des *accidents* et n'en font connaître que des *caractères* (μορφαί). On donnera ainsi le nom de qualités aux *habitudes* (ἕξεις) et aux *dispositions* (διαθέσεις) qui ne sont pas essentielles aux substances[1]. Les *archétypes des qualités* (ἀρχέτυπα) sont les *actes des essences* qui sont les principes de ces qualités. La même chose ne peut tantôt être, tantôt n'être pas qualité. Ce qui peut se séparer de l'essence est qualité; ce qui reste uni à l'essence est essence[2], forme, acte. En effet, aucune chose ne peut être la même dans son principe [l'essence] et dans le sujet qui diffère de son principe, sujet dans lequel elle cesse d'être une forme et un acte. Ce qui, au lieu d'être la forme d'un être, en est toujours un accident, est purement et simplement une qualité.

[1] *Voy.* plus haut, p. 237, note 1. — [2] M. Kirchhoff retranche le mot οὐσία, essence; ce retranchement ne nous paraît pas motivé.

LIVRE SEPTIÈME.

DE LA MIXTION OÙ IL Y A PÉNÉTRATION TOTALE[1].

I. Nous avons à examiner ici *la mixtion où il y a ce que l'on appelle pénétration totale des corps* (ἡ δι' ὅλων λεγομένη τῶν σωμάτων κρᾶσις).

Est-il possible que deux liquides soient mêlés ensemble de telle sorte qu'ils se pénètrent l'un l'autre totalement, ou que l'un des deux seulement pénètre l'autre? Car il importe peu que le fait ait lieu d'une façon ou de l'autre.

Ecartons d'abord l'opinion de ceux qui font consister la mixtion dans la *juxtaposition* (παράθεσις)[2], parce que c'est là un *mélange* plutôt qu'une *mixtion*[3]. En effet, la mix-

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre à la fin du volume.

[2] Ces philosophes étaient Anaxagore et Démocrite, comme l'atteste Plutarque (*Des Dogmes des philosophes*, I, 17). *Voyez* aussi Stobée (*Eclogæ*, I, 18): Ἀναξαγόρας τὰς κράσεις κατὰ παράθεσιν γίγνεσθαι τῶν στοιχείων. — [3] Μιγνύντες μᾶλλον ἢ κιρνάντες. La différence qu'il y a entre le sens de μιγνύντες, μίξις, et celui de κιρνάντες, κρᾶσις, est expliquée par Aristote (*Topiques*, IV, 2): οὔτε γὰρ ἡ μίξις ἅπασα, κρᾶσις· ἡ γὰρ τῶν ξηρῶν μίξις οὐκ ἔστι κρᾶσις. Le même auteur donne de la *mixtion* la définition suivante (*De la Génération et de la Corruption*, I, 10): ἡ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις. Voici, selon M. Ravaisson, le sens de cette définition: « La *mixtion* n'est pas une juxtaposition mécanique, mais une combinaison, une transformation. Le produit est différent de ses principes; il a sa nature, son essence, sa forme propre, et il est indéfiniment divisible en parties similaires. La mixtion suppose la différence des principes constituants et l'homogénéité des parties intégrantes. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 422.)

tion doit rendre *le tout homogène* (ὁμοιομερὲς τὸ πᾶν), de telle sorte que les molécules même les plus petites soient composées chacune des éléments qui composent le mixte.

Quant aux philosophes [Péripatéticiens] qui prétendent que, dans un mixte, *les qualités seules se mêlent* (τὰς ποιότητας μόνας κιρνάντες), et que les étendues matérielles des deux corps ne sont que juxtaposées, pendant que les qualités propres à chacun d'eux sont répandues dans toute la masse[1], ils semblent établir la justesse de leur opinion en attaquant la doctrine qui admet que dans la mixtion deux corps se pénètrent totalement[2]. — Les molécules des deux corps [objectent-ils] finiront par perdre toute grandeur dans cette division continue qui ne laisse nul intervalle entre les parties d'aucun des deux corps : car la division est continue puisque les deux corps se pénètrent l'un l'autre mutuellement dans toutes leurs parties. En outre, souvent le mixte occupe une étendue plus grande que chaque corps pris séparément, aussi grande que s'il y avait une simple juxtaposition ; or, si deux corps se pénétraient totalement, le mixte qu'ils constituent n'occuperait pas plus de place que l'un d'eux pris séparément. Quant au cas où deux corps n'occupent pas plus de place qu'un seul, il s'explique,

[1] C'est la théorie de la *mixtion* donnée par Aristote et par Alexandre d'Aphrodisiade. Voici comment l'expose M. Ravaisson (t. II, p. 297): « Dans la *mixtion* proprement dite, si d'abord les éléments appartiennent à un même genre, condition nécessaire pour qu'ils puissent agir l'un sur l'autre, et si, de plus, ils sont l'un à l'égard de l'autre dans certaines proportions de quantité, leurs qualités respectives se cèdent l'une à l'autre ce qu'elles avaient d'excès ; une qualité nouvelle en résulte qui fait de la masse entière un tout homogène et uniforme. Dans ce tout, les éléments primitifs n'existent plus, ou du moins ils ne sont plus en acte. Pour les faire reparaître dans leur première nature, il faut qu'une nouvelle action intervienne. Ils n'existent donc plus l'un et l'autre qu'en puissance. » — [2] C'est ce que fait Alexandre d'Aphrodisiade dans son traité *De la Mixtion*. *Voy.* M. Ravaisson, t. II, p. 299.

selon les mêmes philosophes, par la sortie de l'air, sortie qui permet à un corps de pénétrer dans les pores de l'autre. Enfin, si l'on mêle deux corps dont les étendues sont inégales, comment le corps le plus petit peut-il s'étendre assez pour se répandre dans toutes les parties du plus grand? Il y a encore cent autres raisons du même genre.

Passons aux philosophes [Stoïciens] qui prétendent que *deux corps qui constituent un mixte se pénètrent totalement*[1]. Voici ce qu'ils ont à dire à l'appui de leur opinion : Lorsque deux corps se pénètrent totalement, ils sont divisés sans qu'il y ait cependant une division continue [qui fasse perdre toute grandeur à leurs molécules]. En effet, la sueur sort de tout le corps humain sans qu'elle le divise ni que celui-ci soit percé de trous. Si l'on objecte que la nature peut avoir donné à notre corps une disposition qui permet à la sueur de sortir facilement, [les Stoïciens] répondront que certaines substances, lorsqu'elles sont travaillées par les artisans qui les réduisent en lames minces, se laissent pénétrer et imbiber dans toutes leurs parties d'une liqueur qui passe d'une surface à l'autre[2].

[1] C'était l'opinion de Zénon le Stoïcien, comme le rapporte Stobée (*Eclogæ*, I, 18): *Ζήνων ὑποφαίνεται διαῤῥήδην τὴν μίξιν κρᾶσιν γίγνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ, σώματος ὅλου δι'ὅλου ἑτέρου τινὸς διερχομένου.* M. Ravaisson développe ainsi cette théorie (t. II, p. 298): « Tandis que dans tout mélange, suivant Aristote, les corps constituants conservent distinctes leurs étendues, et que leurs qualités seulement peuvent ou subsister également distinctes, ou se perdre en une qualité nouvelle qui est leur commune résultante; au contraire, dans la *mixtion* telle que les Stoïciens la définissent, les éléments qui se mêlent conservent leurs qualités et confondent, identifient leurs étendues. Sans perdre aucune de leurs propriétés respectives, ils se remplacent mutuellement, ils occupent la place l'un de l'autre dans toutes leurs dimensions. » — [2] Plotin semble avoir ici en vue les feuilles d'ivoire que les artisans amollissaient avec de l'eau d'orge. *Voy.* Plutarque : *Si la méchanceté suffit pour rendre l'homme malheureux*, p. 499.

Comme ces substances sont des corps, il n'est pas facile de comprendre comment un élément peut pénétrer l'autre sans en séparer les molécules; d'un autre côté, s'il y a division totale, les deux corps se détruiront mutuellement [parce que, par suite de cette division, leurs molécules perdront toute grandeur]. — Lorsque deux corps mêlés ensemble ne tiennent pas plus de place que chacun d'eux pris séparément, [les Stoïciens] semblent obligés d'accorder à leurs adversaires que la sortie de l'air est la cause de ce phénomène. — Dans le cas où le composé tient plus de place que chaque élément seul, on peut soutenir, quoique avec peu de vraisemblance, que, quand un corps en pénètre un autre, l'étendue doit augmenter avec les autres qualités, qu'elle ne saurait être anéantie pas plus que les autres qualités, et que, si deux qualités mêlées ensemble en produisent une autre, deux étendues mêlées ensemble doivent aussi en produire une troisième. Ici [les Péripatéticiens] peuvent répondre [aux Stoïciens]: « Si vous juxtaposez les substances ainsi que les masses qui possèdent l'étendue, vous adoptez notre opinion. Si l'une des deux masses, avec l'étendue qu'elle avait d'abord, pénètre l'autre masse tout entière, l'étendue, au lieu d'augmenter comme dans le cas où l'on place une ligne à côté d'une autre ligne en joignant leurs extrémités, ne s'accroîtra pas plus que quand on fait coïncider deux droites en les superposant. » — Reste le cas où l'on mêle une petite quantité à une grande, un gros corps à un très-petit: [les Péripatéticiens] croient impossible que le gros corps se répande dans toutes les parties du petit. Quand la mixtion n'est pas évidente, [les Péripatéticiens] peuvent prétendre que le plus petit corps ne s'unit pas avec toutes les parties du plus grand. Quand la mixtion est évidente, ils peuvent l'expliquer par l'*extension* (ἔκτασις) des masses, quoiqu'il soit peu probable qu'une petite masse prenne une telle extension, surtout quand on attribue au corps composé une étendue plus grande, sans admettre cependant

qu'il se transforme, comme l'eau se transforme en air.

II. Il serait nécessaire d'examiner particulièrement la question suivante : Qu'arrive-t-il quand une masse d'eau se change en air? Comment l'élément transformé occupe-t-il une plus grande étendue? Mais nous avons assez développé jusqu'ici quelques-unes des nombreuses raisons que les uns et les autres [les Péripatéticiens et les Stoïciens] donnent à l'appui de leur opinion. Cherchons seuls à notre tour quel système nous devons adopter, et duquel des deux côtés est la raison ; voyons enfin si, outre les deux opinions que nous avons exposées, il n'y a pas encore place pour une autre.

[Contre les Stoïciens]. Quand l'eau coule à travers la laine, ou que le papier laisse suinter l'eau qu'il contient, pourquoi l'eau ne traverse-t-elle pas tout entière ces substances [sans y rester en partie]? Si l'eau y reste en partie, comment unirons-nous ensemble les deux substances, les deux masses? Dirons-nous que les qualités seules sont confondues ensemble? L'eau n'est pas juxtaposée au papier, ni logée dans ses pores : car le papier en est pénétré tout entier, et nulle portion de la matière n'est privée de la qualité. Si la matière est partout unie à la qualité, il y a de l'eau partout dans le papier. Si ce n'est pas de l'eau qu'il y a partout dans le papier, mais seulement la qualité de l'eau [l'humidité], où est l'eau elle-même? Pourquoi la masse n'est-elle pas la même? L'eau qui s'est introduite dans le papier l'étend et en augmente le volume. Or cette augmentation de volume suppose augmentation de la masse ; pour qu'il y ait augmentation de la masse, il faut que l'eau n'ait pas été bue par le livre, que les deux substances occupent des places différentes [ne se pénètrent pas]. Puisqu'un corps fait participer un autre corps à sa qualité, pourquoi ne le ferait-il pas aussi participer à son étendue? Une qualité unie avec une qualité différente ne peut, en vertu même de cette union avec une qualité différente, rester pure ni

conserver sa première nature; elle s'affaiblit nécessairement. Mais une étendue jointe à une autre étendue ne s'évanouit pas.

[Contre les Péripatéticiens]. On dit qu'un corps, en en pénétrant un autre, le divise. Nous demanderons sur quoi se fonde cette assertion: car, pour nous, nous pensons que les qualités pénètrent un corps sans le diviser. — C'est qu'elles sont incorporelles [dira-t-on]. — Mais si la matière est elle-même incorporelle comme les qualités, pourquoi quelques qualités ne pourraient-elles pas avec la matière pénétrer un autre corps? Si les solides ne pénètrent pas d'autres corps, c'est qu'ils ont des qualités incompatibles avec celle de pénétrer. Dira-t-on que beaucoup de qualités ne sauraient avec la matière pénétrer un corps? Cela aurait lieu si la multitude des qualités produisait la densité; mais si la densité est une qualité propre comme l'est aussi la *corporéité*, les qualités constitueront la mixtion, non comme qualités, mais comme *qualités déterminées* (πειότητες τοιαίδε). D'un autre côté, quand la matière ne se prêtera pas à la mixtion, ce ne sera pas comme matière, mais comme matière unie à une qualité déterminée. Cela est d'autant plus vrai que la matière n'a pas de grandeur propre, et ne refuse pas de recevoir une grandeur quelconque[1]. En voilà assez sur ce sujet.

III. Puisque nous avons parlé de la *corporéité* (σωματότης), il faut examiner si elle est un composé de toutes les qualités, ou si elle constitue une forme, une raison, qui, par sa présence dans la matière, produise le corps. Si *le corps est le composé de toutes les qualités réunies avec la matière* (τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα τὸ ἐκ πασῶν ποιοτήτων σὺν ὕλῃ), cet ensemble de qualités constitue la *corporéité*. Si la *corporéité* est une *raison* qui produit le corps en s'approchant de la matière, sans nul doute c'est une raison qui

[1] *Voy.* plus haut, p. 212.

renferme toutes les qualités. Or, si cette raison n'est nullement une définition de l'essence, si elle est la *raison productrice* (λόγος ποιῶν)[1] de l'objet, elle ne doit pas renfermer de matière. Elle est la raison qui s'applique à la matière et qui, par sa présence, y produit le corps. *Le corps est la matière avec la raison qui y est présente* (εἶναι τὸ σῶμα ὕλην καὶ λόγον ἐνόντα). Cette raison, étant une forme, peut être considérée comme séparée de la matière, lors même qu'elle en serait tout à fait inséparable. En effet, la raison séparée [de la matière] et résidant dans l'Intelligence est différente [de la raison unie à la matière] : la raison qui est dans l'Intelligence est l'Intelligence même. Mais ce sujet a été déjà traité ailleurs[2].

[1] *Voy.* p. 240, note 2. — [2] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, *De la multitude des idées.* La *raison qui réside dans l'Intelligence* est l'*idée*, la *forme intelligible*, considérée comme *essence* et *puissance* tout à la fois, ainsi que nous l'avons déjà dit p. 197, note 1.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA VUE.
POURQUOI LES OBJETS ÉLOIGNÉS NOUS PARAISSENT-ILS PETITS[1] ?

I. D'où vient que, dans l'éloignement, les objets visibles paraissent plus petits, et que, bien que séparés par un grand espace, ils semblent être voisins, tandis que, s'ils sont près de nous, nous les voyons avec leur vraie grandeur et leur vraie distance ?

Si les objets paraissent plus petits dans l'éloignement, est-ce parce que la lumière demande à être rassemblée vers l'œil et accommodée à la grandeur de la prunelle[2] ; que plus la matière de l'objet visible est éloignée, plus la forme paraît s'en séparer en arrivant à l'œil ; et que, comme il y a une forme de la quantité et de la qualité, c'est la *raison* [la forme] de cette dernière qui seule arrive à l'œil ?

Est-ce parce que nous ne sentons la grandeur que par le passage et l'introduction successive de ses parties une à une[3], qu'elle doit, par conséquent, être placée à notre portée et près de nous pour que nous en déterminions la quantité ?

Est-ce parce que nous ne voyons la grandeur que par accident, et que nous percevons d'abord la couleur ? En ce cas, un objet se trouve-t-il près de nous, nous voyons

[1] Pour les *Remarques générales*, *Voy.* la *Note* sur ce livre à la fin du volume.

[2] Cette opinion paraît avoir été professée par les Stoïciens. — [3] C'était l'opinion des Épicuriens.

quelle est sa grandeur colorée (ὅσον κέχρωσται) ; se trouve-t-il loin de nous, nous voyons seulement *qu'il est coloré* (ὅτι κέχρωσται) ; mais nous ne distinguons pas assez bien ses parties pour avoir une connaissance exacte de sa quantité, parce que ses couleurs sont moins vives. Qu'y a-t-il d'étonnant que les grandeurs soient dans le même cas que les sons qui s'affaiblissent quand leur *forme* est moins vive? En effet, pour les sons, c'est la forme que l'ouïe cherche à percevoir; la grandeur n'est sentie que par accident. Mais si l'ouïe ne sent la grandeur que par accident, à quelle faculté appartient-il primitivement de percevoir la grandeur dans le son, comme il appartient primitivement au tact de percevoir la grandeur dans l'objet visible? L'ouïe perçoit la grandeur apparente, en déterminant, non la quantité, mais l'intensité des sons ; quant à cette intensité même des sons, elle ne la perçoit pas par accident [parce que c'est son objet propre]. De même, le goût ne sent pas par accident l'intensité d'une saveur douce. A proprement parler, la grandeur du son, c'est son étendue (τὸ ἐφ' ὅσον). Or l'intensité du son indique son étendue par accident, mais d'une manière inexacte. En effet l'intensité d'une chose est identique avec cette chose même. Quant à la multiplicité des parties (τὸ δὲ εἰς πλῆθος), elle est connue par l'étendue du lieu (εἰς ἅπαντα τὸν τόπον) que l'objet remplit.

Une couleur, dira-t-on, ne saurait être *moins grande;* elle ne peut être que *moins vive*. Une chose *moins grande* et une chose *moins vive* ont un caractère commun : c'est qu'elles sont *moins* ce qu'il est dans leur essence d'être. Pour la couleur, être *moindre* consiste à être *faible ;* pour la grandeur, à être *petite*. La grandeur liée à la couleur diminue proportionnellement avec elle. Cela est évident quand on perçoit un objet varié ; quand on considère, par exemple, des montagnes couvertes d'habitations, de forêts et de mille autres choses, la vue des détails permet de juger la grandeur de l'ensemble. Mais quand l'aspect des détails

ne vient pas frapper l'œil, celui-ci ne peut plus connaître l'étendue de l'ensemble en mesurant par les détails la grandeur offerte à ses regards. Dans le cas même où les objets sont voisins et variés, si nous les embrassons d'un seul regard sans discerner toutes leurs parties, plus notre vue perd de parties, plus les objets nous paraissent petits. Au contraire, si nous distinguons tous leurs détails, nous les mesurons exactement et nous connaissons leur grandeur. Les grandeurs d'une couleur uniforme trompent l'œil parce qu'il ne peut mesurer leur étendue par parties, et que, s'il l'essaie, il se perd ne sachant où s'arrêter, faute de différence entre les parties.

L'objet éloigné nous paraît voisin, parce que l'impossibilité où nous sommes de distinguer les parties de l'espace intermédiaire ne nous permet pas d'en déterminer exactement la grandeur. Quand la vue ne peut parcourir la longueur d'un intervalle en en déterminant la *qualité* sous le rapport de la *forme*, elle ne peut pas non plus en déterminer la *quantité* sous le rapport de la *grandeur*.

II. Quelques-uns disent[1] que les objets éloignés nous paraissent moindres parce qu'ils sont vus sous un angle visuel plus petit. Nous avons montré ailleurs[2] que c'était faux. Pour le moment nous nous bornerons aux observations suivantes.

Celui qui prétend que l'objet éloigné paraît moindre parce qu'il est aperçu sous un angle visuel plus petit, suppose que le reste de l'œil voit encore quelque chose en dehors de cet objet, soit un autre objet, soit quelque chose d'extérieur, l'air, par exemple. Mais, quand on suppose que l'œil ne voit rien en dehors de cet objet, soit que cet objet (par exemple, une grande montagne), remplissant l'étendue de l'œil tout entier, ne permette de rien apercevoir au delà,

[1] Cette phrase paraît dirigée contre Aristote : *De Sensu et sensili*, II. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. v.

soit qu'il dépasse même des deux côtés l'étendue de l'œil, comment dans ce cas expliquera-t-on que l'objet paraît plus petit qu'il n'est réellement quoiqu'il remplisse toute l'étendue de l'œil? Qu'on regarde le ciel, on reconnaîtra facilement la vérité de notre assertion. On ne peut pas d'un seul coup d'œil voir tout l'hémisphère : le regard ne saurait s'étendre assez pour embrasser un si grand espace. Accordons cependant que cela soit possible, que l'œil tout entier embrasse tout l'hémisphère : comme la grandeur réelle du ciel est plus vaste que sa grandeur apparente, comment expliquera-t-on par la diminution de l'angle visuel la petitesse de la grandeur apparente du ciel, si l'on admet que c'est la diminution de l'angle visuel qui nous fait paraître plus petits les objets éloignés?

LIVRE NEUVIÈME.

CONTRE LES GNOSTIQUES[1].

I. Nous avons déjà démontré ailleurs[2] que *la nature du Bien est une nature simple et première* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἁπλῆ φύσις καὶ πρώτη) : car toute chose qui n'est pas *première* ne saurait être *simple*. Nous avons également démontré que la nature du Bien *ne contient rien en soi* (οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ)[3], qu'elle est *quelque chose d'un* (ἕν τι), qu'elle est *la*

[1] Avant d'aborder la réfutation des Gnostiques, Plotin résume brièvement sa théorie des trois *hypostases divines*, parce qu'elle sert de base à sa polémique. Il aurait dû exposer également la doctrine qu'il combat; il s'est borné à la rappeler en passant, parce qu'elle était familière à ses lecteurs. Pour suppléer à cette omission, nous avons, dans la *Note* sur ce livre, à la fin du volume, exposé d'après saint Irénée les idées fondamentales du Gnosticisme, dont la connaissance est nécessaire à l'intelligence de cette discussion. Plotin d'ailleurs ne s'est pas proposé de soumettre à un examen complet toutes les questions traitées dans les écrits des Gnostiques. Il s'est surtout attaché à démontrer que les Gnostiques n'avaient pas le privilége de posséder seuls la *science*, la *gnose*, γνῶσις, comme ils le prétendaient (p. 285, note 2), et qu'ils avaient tort d'enseigner (p. 302, note) que *le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même* (comme l'indique le second titre que porte ce livre dans la *Vie de Plotin*, p. 30).

Pour les autres *Remarques générales* et pour tous les éclaircissements que leur étendue ne nous a pas permis de placer au bas des pages, *Voyez* la *Note* sur ce livre à la fin du volume.

[2] *Voy.* le liv. IX de l'*Ennéade* VI, lequel a été composé avant celui-ci. — [3] Ce qu'il y a ici de faux dans les idées de Plotin est parfaitement rectifié dans un beau passage de saint Augustin, passage où

nature même de l'Un (τοῦ ἑνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή) : car l'Un n'est pas en soi une chose à laquelle vienne s'ajouter l'unité, pas plus que le Bien n'est en soi une chose à laquelle vienne s'ajouter la bonté. Par conséquent [l'Un et le Bien étant tous deux la simplicité même], quand nous disons *l'Un* (τὸ ἕν), et quand nous disons *le Bien* (τὸ ἀγαθόν), ces deux

l'on trouve plusieurs des comparaisons employées par Plotin dans les *Ennéades* : « La nature de la Trinité est appelée une *nature simple* par cette raison qu'elle n'a rien qu'elle puisse perdre et qu'*elle n'est autre chose que ce qu'elle a*. Un vase n'est pas l'eau qu'il contient, ni un corps la couleur qui le colore, ni l'air la lumière ou la chaleur qui l'échauffe ou l'éclaire, ni l'âme la sagesse qui la rend sage. Ces êtres ne sont donc pas simples puisqu'ils peuvent être privés de ce qu'ils ont et recevoir d'autres qualités ou habitudes... Encore que l'âme doive être un jour éternellement sage, elle ne le sera que par la participation de la sagesse immuable qui n'est pas elle. En effet, quand l'air ne perdrait jamais la lumière qui est répandue dans toutes ses parties, il ne s'en suivrait pas pour cela qu'il fût la lumière même ; et ici je n'entends pas dire que l'âme soit un air subtil, ainsi que l'ont cru quelques philosophes [Anaximène de Milet, Diogène d'Apollonie], qui n'ont pas su s'élever à l'idée d'une nature incorporelle. Mais ces choses, dans leur extrême différence, ne laissent pas d'avoir assez de rapport pour qu'il soit permis de dire que l'âme incorporelle est éclairée de la lumière incorporelle de la sagesse de Dieu, qui est parfaitement simple, de la même manière que l'air corporel est éclairé par la lumière corporelle, et que, comme l'air s'obscurcit quand la lumière vient à se retirer (car ce qu'on appelle ténèbres n'est autre chose que l'air privé de lumière), l'âme s'obscurcit pareillement lorsqu'elle est privée de la lumière de la sagesse. Si donc *on appelle simple la nature divine*, c'est qu'*en elle la qualité n'est autre chose que la substance*, en sorte que sa divinité, sa béatitude et sa sagesse, ne sont pas différentes d'elle-même. L'Écriture, il est vrai, appelle *multiple* l'esprit de sagesse (*Sagesse*, VII, 22), mais c'est à cause de la multiplicité des choses qu'il renferme en soi, lesquelles néanmoins ne sont que lui-même, et lui seul est toutes ces choses. Il n'y a pas en effet plusieurs sagesses, mais une seule, en qui se trouvent ces trésors immenses et infinis où sont les raisons invisibles et immuables de toutes les choses muables et visibles qu'il a créées. » (*Cité de Dieu*, XI,

mots n'expriment qu'une seule et même nature; ils n'en affirment rien, et ne servent qu'à nous la désigner à nous-mêmes autant que la chose est possible. Nous appe-

10; t. II, p. 283 de la trad. de M. Saisset.) Les comparaisons tirées du rapport de l'air à la lumière et à la chaleur se trouvent dans plusieurs passages de ce volume, p. 40, 45, 53, 57, 111, 200, 201, etc.

En disant que *la nature du Bien ne contient rien en soi* (au lieu de dire, comme saint Augustin, que *la nature divine n'est autre chose que ce qu'elle a*), Plotin paraît s'être inspiré des idées orientales, telles qu'elles sont formulées dans la Kabbale et dans les écrits de Philon. Ainsi le livre kabbalistique appelé le *Zohar* (*Livre de la Lumière*) assigne les mêmes caractères que Plotin à la Cause suprême, à l'*En-Soph* (l'*Infini*), qu'il déclare *ineffable* et *inconnu*, et qu'il place bien au-dessus de toutes les *Séphiroth* (hypostases divines), même de celle qui exprime l'Être à son plus haut degré d'abstraction : « Il est l'*Ancien des Anciens*, le *Mystère* » *des Mystères*, l'*Inconnu des Inconnus*... Il faut le concevoir » au-dessus de toutes les créatures et de tous les attributs. Or, » quand on a ôté ces choses, quand on n'a laissé ni attribut, ni » image, ni figure, ce qui reste est comme une *mer* : car les eaux » de la mer sont par elles-mêmes *sans limite* et *sans forme*... De là » vient le nom d'*Infini*, *En-Soph*, pour désigner la *Cause des* » *causes :* car *elle n'a, dans cet état, ni forme, ni figure; il n'existe* » *alors aucun moyen de la comprendre, aucune manière de la con-* » *naître;* c'est en ce sens qu'il a été dit (*Ecclésiaste*, III, 2) : *Ne mé-* » *dite pas sur une chose qui est trop au-dessus de toi.* » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 170, 173.) Philon a dit de même : « Dieu est supérieur à la science, à la vertu, même au beau et au bien... L'unité même n'est qu'une image de la Cause première... Il faut, *dépouillant l'Être suprême de tout attribut*, ne concevoir en lui que l'existence et *ne lui prêter aucune forme;* il est *incompréhensible*, *ineffable* et *sans nom*. » (*De mundi opificio*, XI; *Quod Deus sit immutabilis*, X.) Les Gnostiques ont emprunté beaucoup de leurs idées à la Kabbale ou aux écrits de Philon. Ainsi Valentin, dont Plotin paraît discuter particulièrement ici le système, place au sommet de toutes choses l'*Être infini*, *incompréhensible*, *ineffable*, qu'il appelle *Ampsiu* (Substance) ou *Bythos* (Abîme), et dont il fait sortir par couples les *Éons* qui constituent le *plérôme*. *Voyez* à ce sujet l'extrait de saint Irénée que nous donnons dans la *Note* sur ce livre, à la fin du volume.

lons cette nature *le Premier* (τὸ πρῶτον), parce qu'elle est *très-simple*; et *l'Absolu* (τὸ αὔταρκες), parce qu'elle n'est pas composée : sinon, elle dépendrait des choses dont elle serait composée. Enfin elle n'est pas non plus dans une autre chose [comme un attribut dans un sujet] : car tout ce qui est dans une autre chose provient aussi d'une autre chose. Si donc cette nature n'est pas dans une autre chose et ne provient pas d'une autre chose, s'il n'y a en elle aucune composition, elle doit n'avoir rien au-dessus d'elle.

Il en résulte qu'il ne faut pas recourir à d'autres principes [que les trois hypostases divines], mais assigner le premier rang à l'Un, le deuxième à l'Intelligence, qui est le premier principe pensant[1], puis le troisième à l'Ame. Tel est en effet l'ordre naturel, ordre qui ne permet d'admettre ni plus ni moins de principes dans le monde intelligible. Si l'on en admet *moins*, c'est que l'on confond l'Ame avec l'Intelligence, ou l'Intelligence avec le Premier; or nous avons souvent démontré que ce sont autant de principes différents[2]. Il nous reste maintenant à examiner si

[1] *Voy. Enn.* V, liv. VI. — [2] *Voy. Enn.* V, liv. I, II, III, VI; *Enn.* VI, liv. VII, IX. Plusieurs Pères de l'Église, platoniciens en même temps, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe, etc., ont cru retrouver dans les *trois hypostases divines* de Plotin les trois personnes de la sainte Trinité. Voici comment l'opinion de ces Pères est exposée par Théodoret (t. IV, p. 750, éd. Schulz) : « Αὐτίκα τοίνυν τὴν Πλάτωνος διάνοιαν ἀναπτύσσοντες καὶ ὁ Πλωτῖνος καὶ ὁ Νουμήνιος τρία φασὶν αὐτὸν εἰρηκέναι ὑπερέχοντα καὶ ἀΐδια, τἀγαθὸν, καὶ νοῦν, καὶ τοῦ παντὸς τὴν ψυχὴν, ὃν μὲν ἡμεῖς Πατέρα καλοῦμεν, τἀγαθὸν ὀνομάζοντα· νοῦν δὲ, ὃν ἡμεῖς Υἱὸν καὶ Λόγον προσαγορεύομεν· τὴν δὲ τὰ πάντα ψυχοῦσαν καὶ ζωοποιοῦσαν δύναμιν, ψυχὴν καλοῦντα, ἣν Πνεῦμα ἅγιον οἱ θεῖοι προσαγορεύουσι λόγοι. » Pour montrer la différence qu'il y a entre la théorie de Plotin et la théologie chrétienne, nous nous bornerons à citer un passage de saint Augustin sur la sainte Trinité : « Il existe un bien, seul simple, seul immuable, qui est Dieu. Par ce bien, tous les autres biens ont été créés, mais ils ne sont point simples et partant ils sont muables. Quand

l'on peut en admettre *plus*, et, dans le cas où l'on supposerait qu'il y eût d'autres principes que ces trois hypostases, quelle serait leur nature.

Le Principe de toutes choses, tel que nous l'avons décrit, est le plus simple, le plus élevé qu'on puisse trouver. *On*[1] ne saurait dire qu'en lui autre chose est la *puissance*, autre chose est l'*acte*[2] : car il serait ridicule de vouloir appliquer à des principes, qui sont immatériels et qui sont en acte, la distinction de l'acte et de la puissance, et d'augmenter ainsi le nombre [des hypostases divines, en distinguant dans chacune d'elles la puissance et l'acte].

On ne saurait non plus imaginer au-dessous du Premier

je dis, en effet, qu'ils ont été *créés*, j'entends qu'ils ont été *faits et non pas engendrés*, attendu que ce qui est engendré du bien simple est simple comme lui, est la même chose que lui. Tel est le rapport de Dieu le Père avec Dieu le Fils, qui, tous deux ensemble avec le Saint-Esprit, ne font qu'un seul Dieu, et cet Esprit du Père et du Fils est appelé le Saint-Esprit dans l'Écriture, par appropriation particulière de ce nom. Or il est autre que le Père et le Fils, parce qu'il n'est ni le Père ni le Fils ; je dis autre, et non autre chose, parce qu'il est lui aussi le bien simple, immuable et éternel. Cette Trinité n'est qu'un seul Dieu, qui n'en est pas moins simple pour être une Trinité : car nous ne faisons pas consister la simplicité du bien en ce qu'il serait dans le Père seulement, ou seulement dans le Fils, ou enfin dans le seul Saint-Esprit ; et nous ne disons pas non plus, comme les Sabelliens, que cette Trinité n'est qu'un nom, qui n'implique aucune substance des personnes, mais nous disons que ce bien est simple, parce qu'*il est ce qu'il a*, sauf la seule réserve de ce qui appartient à chaque personne de la Trinité relativement aux autres. » (*Cité de Dieu*, XI, 10 ; t. II, p. 282 de la trad. de M. Saisset.) *Voy*. encore la *Note*, p. 323.

[1] Plotin ne nomme nulle part dans ce livre les sectaires qu'il combat ; il se contente de les désigner vaguement par αὐτοί, ou par un verbe à la troisième personne du pluriel, tel que φήσουσι dans la phrase qui est l'objet de cette note : le sujet sous-entendu est évidemment les *Gnostiques*. *Voy*. la *Note*, p. 494. — [2] Sur la *puissance* et sur l'*acte* de Bythos (*Ennoia* et *Thelesis*), *Voy*. la *Note*, p. 520-521.

deux Intelligences, l'une *en repos*, et l'autre *en mouvement*[1]? Que serait en effet le repos de la première, que seraient le mouvement et la parole (προφορά)[2] de la seconde? En quoi consisteraient l'inaction de l'une et l'action de l'autre? Par son essence, l'Intelligence est éternellement et identiquement un acte permanent. S'élever à l'Intelligence et se mouvoir autour d'elle est la fonction propre de l'Ame. Quant à la Raison (λόγος), qui descend de l'Intelligence dans l'Ame et la rend intellectuelle, elle ne constitue pas une nature distincte de l'Ame et de l'Intelligence et intermédiaire entre elles[3].

Il ne convient pas non plus d'admettre qu'il y ait plusieurs Intelligences en disant que l'une pense, et que l'autre pense que la première pense : car si *penser* et *penser que l'on pense* sont [pour l'esprit] deux choses différentes, cependant il n'y a là qu'*une seule intuition qui a conscience de ses actes* (μία προσβολὴ οὐκ ἀναίσθητος τῶν ἐνεργημάτων ἑαυτῆς). Il est ridicule de supposer que l'Intelligence véritable n'ait pas une telle conscience. C'est donc la même Intelligence qui pense et qui pense qu'elle pense; sinon, il y aurait deux principes, dont l'un aurait la pensée, et l'autre, la conscience de la pensée; le second différerait du premier sans doute, mais ne serait pas le véritable principe pensant.

[1] *Voy.* la *Note*, p. 521-522. — [2] L'expression προφορά rappelle celle de λόγος ἐν προφορᾷ employée précédemment par Plotin (*Enn.* I, liv. II, § 3, p. 56). Le sens en est cxpliqué dans ce passage célèbre de Philon : « Il y a *deux verbes* (διττὸς ὁ λόγος) dans l'univers et dans l'homme. Dans l'univers, il y a le *Verbe des idées incorporelles et archétypes* (ὁ περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν), avec lesquelles a été fondé le monde intelligible; et le *Verbe des êtres visibles* (ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν), qui sont les images des idées, et avec lesquels a été composé le monde sensible. Dans l'homme, il y a le *verbe intérieur* (λόγος ἐνδιάθετος) et le *verbe prononcé* (λόγος προφορικός) : le premier est la source dont découle le second. » (*De Mosis vita*, III, p. 154, éd. Mangey.) — [3] *Voy.* la *Note*, p. 522. Plotin revient encore plus loin sur la même hypothèse, p. 261.

Si l'on objecte que la pensée et la conscience de la pensée sont deux choses logiquement distinctes, nous répondrons qu'on n'établit pas ainsi que ce soient deux hypostases différentes. Ensuite, nous examinerons s'il est possible de concevoir une *Intelligence qui penserait seulement sans avoir conscience de sa pensée* (νοῦν μὴ παρακολουθοῦντα ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ)[1]. Si nous nous trouvions nous-mêmes dans un tel état, nous qui sommes tout entiers à l'activité pratique et à la raison discursive[2], nous serions regardés comme insensés, fussions-nous d'ailleurs passablement raisonnables. Mais, comme l'Intelligence véritable se pense elle-même dans ses pensées, et que l'Intelligible, loin d'être hors de l'Intelligence, est l'Intelligence même, l'Intelligence, en pensant, se possède et se voit elle-même nécessairement[3].

[1] *Voy. Enn.* V, liv. III, § 4. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 7. — [3] En enseignant ainsi que le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée elle-même sont identiques dans l'Intelligence divine, Plotin paraît s'être inspiré à la fois de Platon et d'Aristote, comme M. Ravaisson le démontre dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (t. II, p. 407) : « Aristote a montré que la chose pensée, la chose pensante et la pensée même ne font qu'un. En effet, d'abord l'intelligible et la pensée de l'intelligible ne font qu'un : car c'est le propre de la vérité d'être adéquate à son objet. Tant qu'il reste dans l'objet connu quelque chose d'autre que la connaissance, on ne connaît encore, selon l'expression stoïcienne, qu'une empreinte ; ce n'est pas la vérité absolue, caractère de la pensée pure. Or, d'un autre côté, l'intelligible n'est intelligible que par cela même *qu'il est acte* : car c'est l'acte et non la puissance qui est l'objet de la pensée. L'intelligible est donc la pensée en action, et par conséquent l'intelligence qui pense. Il est intelligence, et il n'est pas simplement une intelligence en puissance, chez qui la faculté de penser est une chose et l'acte de penser en est une autre : car alors, ainsi qu'Aristote l'avait dit, la puissance formerait son essence et non l'acte. L'intelligence est tout acte ; cet acte, c'est la pensée même de l'intelligible ; cette pensée est toute l'intelligence, l'intelligence première et essentielle. Donc, comme l'avait démontré Aristote, l'intelligible, la pensée et l'intelligence ne font qu'un. La pensée étant identique à l'intelligible, et celui-ci à l'intelligence, c'est une

Or, en se voyant elle-même, elle ne se voit pas *inintelligente*, mais *intelligente*. Ainsi dans le premier acte de la pensée, l'Intelligence a la pensée et la conscience de la pensée, deux choses qui n'en font qu'une; il n'y a là aucune dualité, même logiquement. Si l'Intelligence pense toujours ce qu'elle est, y a-t-il lieu de séparer, même par une simple distinction logique, la pensée et la conscience de la pensée? L'absurdité de la doctrine que nous combattons sera plus évidente encore si l'on suppose qu'une troisième Intelligence ait conscience que la deuxième Intelligence a conscience de la pensée de la première : car il n'y a pas de raison pour qu'on n'aille ainsi à l'infini.

Enfin, si l'on suppose que de la Raison, qui découle de l'Intelligence, naît dans l'Ame universelle une autre Raison, de sorte que la première Raison constitue un principe intermédiaire entre l'Intelligence et l'Ame, on enlève à l'Ame le pouvoir de penser : car, au lieu de recevoir de l'Intelligence la Raison, elle la recevra d'un principe intermédiaire; elle n'aura ainsi qu'une ombre de la Raison au lieu de posséder la Raison même; elle ne connaîtra pas l'Intelligence et elle ne pourra pas penser[1].

II. Ne reconnaissons donc dans le monde intelligible rien de plus que trois principes [l'Un, l'Intelligence, l'Ame], sans ces fictions superflues et inacceptables; admettons qu'il y a une seule Intelligence, identique, immuable, qui imite son Père autant qu'elle le peut; puis notre âme, dont une partie reste toujours parmi les intelligibles, une partie descend vers les choses sensibles, et une autre est dans une région intermédiaire [entre le monde sensible et le monde

intelligence qui se pense elle-même et par une pensée qui est encore elle-même. Ainsi l'être et l'intelligence ne font qu'une même chose : cette chose est la pensée; et, selon la formule de la Métaphysique, la pensée est la pensée de la pensée. »

[1] Plotin a déjà parlé de cette hypothèse, p. 259. *Voy.* la *Note*, p. 522.

intelligible][1]. Comme notre âme est une seule nature en plusieurs puissances, tantôt elle s'élève tout entière au monde intelligible avec la meilleure partie d'elle-même et de l'être, tantôt sa partie inférieure se laisse entraîner vers la terre et entraîne avec elle-même la partie intermédiaire (car notre âme ne peut être entraînée tout entière)[2]. Quand cela arrive, c'est que notre âme ne demeure pas dans la meilleure région [dans le monde intelligible]. En y demeurant, l'Âme qui n'est pas une partie, et dont nous ne sommes pas une partie[3], a donné au corps de l'univers toutes les perfections qu'il pouvait recevoir. Elle le gouverne en demeurant tranquille, sans raisonner, sans avoir rien à redresser : par la contemplation du monde intelligible, elle embellit l'univers avec une admirable puissance. Plus elle s'attache à la contemplation, plus elle est puissante et belle[4] : ce qu'elle reçoit d'en haut, elle le com-

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 5-8; *Enn.* V, liv. II, § 3. Il y a eu sur ce point désaccord entre les Néoplatoniciens: les uns prétendaient que l'âme humaine descend tout entière dans le monde sensible; les autres qu'elle n'y descend qu'en partie (Stobée, *Eclogæ*, liv. I, § 52). L'opinion de Plotin a été rejetée par Proclus (*Institution théologique*, § 221), et par Hermias (*Commentaire sur le Phèdre de Platon*, § 28); mais elle a été adoptée par Iamblique et par Damascius, qui cite Plotin en ces termes : ὥστε ἀληθινὸς ὁ Πλωτίνου λόγος, ὡς οὐ πᾶσα κάτεισιν ἡ ψυχή (*Commentaire sur le Parménide de Platon*, folio 308). — [2] L'âme humaine s'élève au monde intelligible par l'intelligence, descend dans le monde sensible et s'unit au corps par les puissances sensitive et végétative, qui constituent l'âme irraisonnable. Quant à la partie intermédiaire de l'âme ou âme raisonnable, les puissances qui la constituent sont la raison discursive et l'imagination. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 18; liv. IV, § 3. — [3] Selon Plotin, les âmes humaines ne sont pas des parties de l'Ame universelle. Sur les rapports de l'âme humaine avec l'Ame universelle, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 1-8, et liv. IX. — [4] Saint Augustin fait allusion à ce passage dans les termes suivants: « Plotin, commentant Platon, dit nettement et à plusieurs reprises que cette âme même dont ces philosophes font l'âme du monde n'a pas un autre principe de félicité que la nôtre,

munique au monde sensible et elle l'illumine parce qu'elle est elle-même toujours illuminée [par l'Intelligence].

III. Ainsi l'Ame, étant toujours illuminée, illumine elle-même à son tour les choses inférieures, qui subsistent par elle, comme les plantes se nourrissent de la rosée, et qui participent à la vie, chacune selon sa capacité : de même, un feu échauffe les objets qui l'entourent, chacun proportionnellement à sa nature[1]. Or, si tel est l'effet du feu qui n'a qu'une puissance limitée, tandis que les êtres intelligibles

et *ce principe est une lumière supérieure à l'âme, par qui elle a été créée, qui l'illumine et la fait briller de la splendeur de l'intelligible.* Pour faire comprendre ces choses de l'ordre spirituel, il emprunte une comparaison aux corps célestes. Dieu est le soleil, et l'âme, la lune : car c'est du soleil, suivant eux, que la lune tire sa clarté. *Ce grand platonicien* pense donc que l'âme raisonnable, ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom il comprend aussi les âmes des bienheureux immortels dont il n'hésite pas à reconnaître l'existence et qu'il place dans le ciel), cette âme, dis-je, n'a au-dessus de soi que Dieu créateur du monde et de l'âme elle-même, qui est pour elle comme pour nous le principe de la béatitude et la lumière de la vérité. Or cette doctrine est parfaitement d'accord avec l'Évangile, où il est dit : « Il y eut un homme envoyé de Dieu qui s'appelait » Jean. Il vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, » afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il » vint pour rendre témoignage à celui qui était la lumière. Celui-là » était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce » monde. » Cette distinction montre assez que l'âme raisonnable et intellectuelle, telle qu'elle était dans saint Jean, ne peut pas être à soi-même sa lumière et qu'elle ne brille qu'en participant à la lumière véritable. C'est ce que reconnaît le même saint Jean, quand il ajoute en rendant témoignage à la lumière : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » (*Cité de Dieu,* X, 3 ; t. II, p. 183 de la trad. de M. Saisset). Pour la comparaison de l'Intelligence divine avec le soleil, *Voy.* plus haut, p. 194.

[1] Philon dit dans les mêmes termes que Plotin que la création n'est pas une œuvre passagère et momentanée, que c'est un acte nécessaire et perpétuel de la puissance divine : « *Dieu ne cesse jamais de produire :* sa nature est de produire toujours, comme celle du feu est de brûler et celle de la neige de répandre le froid. »

ont des puissances sans limites, comment serait-il possible que ces êtres existassent sans que rien participât à leur nature? Il faut donc que chacun d'eux communique quelque degré de sa perfection aux autres êtres. Le Bien ne serait plus Bien, l'Intelligence ne serait plus Intelligence, l'Ame ne serait plus Ame, si, au-dessous de ce qui possède le premier degré de la vie, il n'y avait quelque autre chose qui possédât le second degré de la vie, et qui subsistât tant que subsiste Celui qui occupe le premier rang [1]. Il est donc nécessaire que toutes les choses [inférieures au Premier] existent toujours dans leur dépendance mutuelle, et qu'elles soient engendrées, parce qu'elles tiennent d'autrui leur existence. Elles *n'ont pas été engendrées à un moment déterminé*; en affirmant qu'elles sont engendrées, il faut dire: elles *étaient engendrées*, elles *seront engendrées*. Elles *ne seront pas non plus détruites*, à moins qu'elles ne soient composées d'éléments dans lesquels elles puissent se dissoudre.

(*Legis Allegoriæ*, I, p. 44, éd. Mangey). Philon dit encore ailleurs: « Étant l'archétype de lumière, *Dieu répand autour de lui des rayons de lumière, tous intelligibles.* » (*De Cherubin*, t. I, p. 156).

[1] *Voy.* plus haut, p. 193. Dans le passage suivant du *Zohar*, cité par M. Frank (*La Kabbale*, p. 213), la génération des êtres est également expliquée par le développement graduel de l'essence intelligible : « *Le point indivisible* (l'Absolu), n'ayant pas de limites et ne pouvant pas être connu, à cause de sa force et de sa pureté, *s'est répandu au dehors* et a formé un *pavillon* [la *Sagesse* ou le *Verbe*, source des formes et des idées], qui sert de voile à ce point indivisible. Ce pavillon, quoique d'une lumière moins pure que le point, était encore trop éclatant pour être regardé; *il s'est* à son tour *répandu au dehors*, et cette extension lui a servi de *vêtement;* c'est ainsi que *tout se fait par un mouvement qui descend toujours;* c'est ainsi que s'est formé l'*univers* [qui est le *vêtement* de Dieu]. » Ces mots : *Tout se fait par un mouvement qui descend toujours*, expriment parfaitement l'idée de la *procession*, idée qui joue un rôle si important dans le système de Plotin et dans celui des Gnostiques. *Voy.* p. 129, 495-496, 513-514.

Quant à celles qui sont indissolubles, elles ne périront pas[1]. — Elles pourront, dira-t-on peut-être, se résoudre en matière. — Alors pourquoi la matière aussi ne serait-elle pas dissoluble? Si on accorde qu'elle est dissoluble, quelle nécessité y avait-il qu'elle existât[2]? — L'existence de la matière, dira-t-on, résulte nécessairement de l'existence des autres principes. — Dans ce cas, cette nécessité subsiste encore. Si on laisse la matière isolée [du monde intelligible], il s'en suivra que les principes divins, au lieu d'être partout[3], seront en quelque sorte murés dans un lieu déterminé[4]. Si

[1] Dans la doctrine des Néoplatoniciens, le monde est tout à la fois *éternel* et *créé*, parce qu'il est créé de toute éternité. C'est ce que saint Augustin explique fort bien par la comparaison suivante: « Les Platoniciens disent qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière; l'empreinte existerait toujours au-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise. » (*Cité de Dieu*, X, 31, t. II, p. 253 de la trad. de M. Saisset.) Saint Augustin réfute ensuite l'opinion des Néoplatoniciens et démontre qu'elle est contraire à la raison et même à la doctrine de Platon. — [2] Plotin combat dans ce passage le système des Gnostiques, selon lesquels le monde a été créé et doit périr. *Voy.* la *Note*, p. 521. — [3] Les Gnostiques identifiaient le mal avec la matière. Pour rendre Dieu étranger à l'existence du mal, ils le rendaient étranger aussi à l'existence de la matière, et ils enseignaient que tout être qui n'est pas un pur esprit est relégué *hors du Plérôme* et inconnu à Dieu (p. 531). Plotin leur objecte que leur hypothèse est contraire au principe que *Dieu est présent partout*. Saint Irénée développe longuement cette idée dans sa polémique contre les Gnostiques (*Contre les hérésies*, II, 1). Son argumentation peut se résumer dans cette phrase de saint Augustin: « Dieu seul est la cause véritable et universelle; Dieu, dis-je, en tant qu'il est tout entier partout, sans être enfermé dans aucun lieu ni retenu par aucun obstacle, indivisible, immuable, emplissant le ciel et la terre, non de sa nature, mais de sa puissance. » (*Cité de Dieu*, VII, 30; t. II, p. 58 de la trad. de M. Saisset). Plotin revient sur ce point, § 9, p. 284, et § 16, p. 301. — [4] C'est une allusion à *Horos*. *Voy.* la *Note*, p. 531.

c'est impossible, la matière doit être illuminée [par le monde intelligible].

IV. Mais, dira-t-on, si l'Ame a créé, c'est parce qu'elle *a perdu ses ailes* (πτερορρυήσασα) [1]. — L'Ame universelle ne saurait être sujette à un pareil accident. Si l'on prétend qu'elle *a failli*, qu'on dise la cause de sa *faute* (σφάλμα) [2]. Quand a-t-elle failli ? Si c'est de toute éternité, par la même raison, elle doit demeurer dans sa faute ; si c'est seulement après un temps déterminé, pourquoi n'a-t-elle pas failli plus tôt ? Quant à nous, nous croyons que si l'Ame a créé le monde, ce n'est pas parce qu'elle a *incliné* [vers la matière], mais plutôt parce qu'elle *n'a pas incliné*. Pour incliner ainsi, il aurait fallu que l'Ame eût oublié les intelligibles ; mais, si elle les avait oubliés, comment aurait-elle créé le monde ? D'après quoi l'aurait-elle formé ? Elle l'a formé sans doute d'après les intelligibles qu'elle avait contemplés là-haut. Si elle s'en est souvenue en formant le monde, elle n'avait pas incliné. Elle n'avait donc pas une notion obscure des intelligibles ; sinon, elle aurait *incliné vers eux* [3] pour en avoir une intuition claire : car, pourquoi n'aurait-elle pas voulu *rentrer dans le monde intelligible* (ἐπανελθεῖν) [4], puisqu'elle en conservait quelque souvenir ?

En outre, quel avantage a-t-elle pu croire se procurer en

[1] Cette expression est empruntée à Platon, *Phèdre*, p. 25, 55, 60. — [2] Plotin attaque ici la théorie des Gnostiques qui expliquaient la création du monde sensible par la chute de *Sophia* et d'*Achamoth*. *Voy.* la *Note*, p. 508, 512. — [3] Le mot νεῦσις, *inclination*, mot sur lequel roule tout le raisonnement de Plotin, est ici pris successivement dans deux sens : *tourner ses regards vers le monde sensible* pour créer et *les tourner vers le monde intelligible* pour y contempler les modèles des êtres sensibles. *Voy.* Platon, *Timée*, p. 28. — [4] *Rentrer dans le monde intelligible* veut dire *rentrer dans le Plérôme*, comme *Achamoth* devait le faire, selon les Gnostiques, quand le temps en serait venu. *Voy.* la *Note*, p. 518, 533.

créant le monde? Il serait plaisant de s'imaginer qu'elle a créé le monde *pour être honorée* (ἵνα τιμῷτο)[1] : ce serait lui prêter les sentiments d'un statuaire. Si elle a créé en vertu d'une conception rationnelle (διανοίᾳ ἐποίει)[2], et si, quoiqu'il ne fût pas dans sa nature de créer, sa puissance s'est exercée par la création, comment a-t-elle fait le monde? Quand le détruira-t-elle? Si elle *s'est repentie* (μετέγνω)[3], qu'attend-elle [pour anéantir son œuvre]? Si elle ne s'est pas encore repentie, elle ne saurait se repentir quand le temps l'aura habituée à son œuvre et l'aura rendue plus bienveillante pour elle. Si elle *attend les âmes individuelles* (τὰς καθ' ἕκαστον ψυχὰς ἀναμένει)[4], celles-ci auraient dû ne pas revenir dans la *génération*, puisque, dans la génération antérieure, elles ont déjà fait l'épreuve des maux d'ici-bas, et que, par conséquent, elles auraient depuis longtemps dû cesser de *descendre* sur la terre.

Il ne faut pas accorder que le monde est mal fait, parce qu'on y souffre mille peines : c'est exiger pour le monde sensible une trop grande perfection et le confondre avec le monde intelligible dont il n'est que l'*image* (εἰκών)[5]? Mais

[1] *Voy.* § 11. L'assertion de Plotin est inexacte. Valentin disait, au contraire, que *Achamoth avait fait toutes choses en l'honneur des Éons. Voy.* la *Note*, p. 515. — [2] L'expression : *Elle a créé en vertu d'une conception rationnelle*, διανοίᾳ ἐποίει, équivaut ici à la phrase qui se trouve plus loin, au § 11, p. 289 : *Ce n'est qu'après avoir conçu la Raison du monde*, τῷ λογισμὸν λαβεῖν κόσμου, *que l'Ame a pu illuminer les ténèbres en vertu même de cette conception rationnelle.* — [3] *Voy.* plus loin, § 6, p. 271. *Voy.* aussi plus haut, p. 149. — [4] Valentin enseignait que, si l'ordre actuel des choses durait, c'était parce que *Achamoth attendait*, pour détruire le monde, *que toutes les âmes fussent arrivées à la perfection. Voy.* la *Note*, p. 518. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 18, p. 193. Voici le développement de la même pensée dans saint Augustin : « Toutes les natures, dès là qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur

pourrait-il en exister une plus belle image? Pourrait-il y avoir, après le feu céleste, un feu meilleur que notre feu? Comment concevoir, après la terre intelligible, une autre terre que celle-ci? après l'acte par lequel le monde intelligible s'embrasse lui-même, une sphère plus parfaite, plus admirable, mieux ordonnée dans ses mouvements[1]? Enfin comment concevoir, après le soleil intelligible, un autre soleil que celui qui frappe notre vue?

V. N'est-il pas absurde de voir ces gens [les Gnostiques], qui ont, comme tous les autres hommes, un corps, des passions, des craintes, des emportements, se faire de leur propre puissance une idée assez haute pour se croire capables d'atteindre l'intelligible[2], et refuser cependant au Soleil, quoiqu'il soit immuable et parfait[3], une puissance

nature, elles s'y maintiennent. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent, sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître. S'il en est ainsi, Dieu, qui est souverainement, et qui, pour cette raison, a fait toutes les essences, lesquelles ne peuvent être souverainement, puisqu'elles ne peuvent ni lui être égales, ayant été faites de rien, ni exister d'aucune façon s'il ne leur donne l'existence, Dieu, dis-je, ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées, et toutes au contraire doivent servir à l'honorer. » (*Cité de Dieu*, XII, 5; t. II, p. 339 de la trad. de M. Saisset.)

[1] Pour l'intelligence de cette phrase, *Voyez* plus haut ce que Plotin dit sur le mouvement circulaire du ciel, p. 159 et p. 162, note 1. — [2] C'est une allusion à la *Gnose*, dont saint Paul a dit dans l'*Épître Ire à Timothée* (VI, 20, 21) : « O Timothee, depositum custodi, devitans *profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiæ* (ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους καινοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως); quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt. » *Voy.* plus loin, p. 285, note 2. — [3] *Voy.* plus haut, p. 180.

impassible, une sagesse supérieure à celle que nous possédons, nous, qui sommes nés d'hier et qui rencontrons tant d'obstacles pour arriver à la vérité ? Comment ne pas s'étonner de voir ces gens regarder leur âme ainsi que celle des hommes les plus vils comme immortelle et divine, et refuser l'immortalité au ciel entier, à tous les astres qu'il contient, quoiqu'ils soient composés d'éléments plus beaux et plus purs [que nous][1], quoiqu'ils nous offrent un aspect et un ordre admirables, tandis que [les Gnostiques] eux-mêmes se plaignent de trouver du désordre ici-bas ? Ainsi, dans leur système, l'âme immortelle aurait choisi la mauvaise région du monde pour céder la bonne à une âme mortelle[2] !

N'est-il pas absurde encore de les voir introduire dans le monde, après l'Ame universelle, une autre Ame qu'ils supposent *composée des éléments* (ἐκ τῶν στοιχείων)[3] ? Comment un composé d'éléments peut-il posséder la vie ? Un mélange d'éléments ne produit que le chaud ou le froid, l'humide ou le sec, ou quelqu'une de leurs combinaisons. Comment d'ailleurs cette Ame [inférieure à l'Ame universelle] pourrait-elle tenir les quatre éléments unis ensemble, si elle en était composée, si elle leur était postérieure ? Nous avons encore le droit de demander aux Gnostiques comment ils peuvent attribuer à cette Ame la perception, la réflexion et d'autres facultés.

Au reste, comme les Gnostiques n'ont aucune estime ni

[1] *Voy.* plus haut, p. 148. — [2] L'objection que Plotin adresse ici aux Gnostiques est fondée sur ce que, dans leur système, les âmes des *pneumatiques* (*spirituels*) habitent sur la terre, qui est la mauvaise région du monde, tandis que les âmes des astres, qui appartiennent à une classe inférieure à celle des *psychiques* (*animiques*), habitent dans le ciel, qui est la bonne région du monde. Au reste les Gnostiques ne croyaient pas que les âmes des astres fussent *mortelles*, comme Plotin le suppose dans ce passage. *Voy.* la *Note*, p. 535. — [3] Sur cette *Ame composée des éléments*, *Voy.* la *Note*, p. 533-534.

pour l'œuvre du Démiurge, ni pour cette terre, ils prétendent que la divinité a créé pour eux la *Terre nouvelle* (καινὴ γῆ), qui est destinée à les recevoir quand ils s'en iront d'ici-bas, et qui est la *Raison du monde*[1]. Mais quel besoin ont-ils d'habiter dans le *Paradigme* (παράδειγμα) de ce monde qu'ils haïssent? D'où provient d'ailleurs ce Paradigme? Selon eux, le Paradigme n'a été créé que lorsque son auteur *a incliné* vers les choses d'ici-bas. Si le créateur du Paradigme s'est beaucoup occupé du monde pour faire un monde inférieur au monde intelligible qu'il possédait, quel besoin en avait-il? Si c'est avant le monde [qu'a été créé le Paradigme], dans quel but l'a-t-il été? Était-ce pour que les âmes fussent sauvées [restassent dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas]? Pourquoi donc n'ont-elles pas été sauvées [ne sont-elles pas restées dans le Paradigme]? Dans cette hypothèse, [le Paradigme] a été créé inutilement. Si c'est après le monde [qu'a été créé le Paradigme], si son auteur l'a tiré du monde, en *dépouillant la Forme de la Matière*[2], l'expérience que les âmes avaient acquise dans leurs épreuves antérieures suffisait pour leur apprendre à faire leur salut [à rester dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas][3]. Enfin, si les Gnostiques pré-

[1] Cette phrase et celles qui suivent présentent beaucoup d'obscurité à cause de l'extrême concision de Plotin. Nous en discutons le sens dans la *Note*, p. 523-530. Les expressions *Terre nouvelle, Raison du monde, Paradigme du monde, Forme du monde*, sont employées comme synonymes par Plotin dans ce passage ; mais elles ne paraissent pas avoir eu toutes la même valeur pour les Gnostiques. Nous avons essayé de déterminer exactement le sens de chacune d'elles dans le passage de la *Note* auquel nous renvoyons. — [2] Les Gnostiques disaient qu'ils entreraient au *Plérôme* quand ils seraient devenus de *purs esprits en se séparant de la matière et en se dépouillant de leurs âmes. Voy.* la *Note*, p. 528. — [3] Plotin a dit plus haut, p. 267 : « *Les âmes individuelles auraient dû ne pas revenir dans la génération*, puisque, dans la génération antérieure, elles ont déjà

tendent avoir reçu dans leurs âmes la *Forme du monde* (τοῦ κόσμου τὸ εἶδος)[1], que signifie ce nouveau langage?

VI. Que dire des autres substances qu'ils introduisent dans l'univers, des *exils* (παροικήσεις)[2], des *empreintes* (ἀντιτύποι)[3], des *repentirs* (μετάνοιαι)[4]? Si par *repentirs* et par *exils* ils veulent désigner certains *états* de l'âme, tels que celui où elle s'abandonne au repentir, si par *empreintes* ils entendent les images des êtres intelligibles que l'âme contemple avant de contempler les êtres intelligibles eux-mêmes, ils emploient des mots vides de sens, inventés uniquement pour donner du corps à leur secte : car c'est faute d'avoir compris l'antique sagesse des Grecs qu'ils imaginent de telles fictions. Les Grecs avaient parlé avant eux, avec clarté et simplicité, des *ascensions* (ἀναβάσεις) des âmes qui sortent de la *caverne*[5] et qui s'élèvent insensiblement à une contemplation plus vraie. Des dogmes qui composent la doctrine de ces hommes, les uns sont dérobés à Platon[6]; les autres, qu'ils inventent afin d'avoir un système propre, sont des innovations contraires à la vérité. C'est à Platon qu'ils empruntent les *jugements* (δίκαι), les *fleuves des en-*

fait l'épreuve des maux d'ici-bas, et que, par conséquent, elles auraient depuis longtemps dû cesser de *descendre* sur la terre. »

[1] Les Gnostiques prétendaient *avoir reçu dans leurs âmes des germes spirituels émanés du Plérôme*. *Voy.* la *Note*, p. 529. — [2] Les Gnostiques se regardaient comme *exilés sur la terre* et comme *étrangers au monde*, en ce sens qu'ils étaient *supérieurs au monde* par leur nature et qu'ils appartenaient au Plérôme en leur qualité de *semences d'élection*. C'est pour cette raison qu'ils appelaient le *Plérôme* la *Terre étrangère*. *Voy.* p. 531. — [3] Les Gnostiques regardaient les êtres engendrés comme les *images* ou les *empreintes*, ἀντιτύποι, des êtres intelligibles, des *Éons* dont ils étaient émanés. *Voy.* la *Note*, p. 525.— [4] *Voy.* la *Note*, p. 506, 510.— [5] C'est une allusion à la *caverne* dont Platon parle dans le livre VII de la *République* (trad. de M. Cousin, t. X, p. 64). — [6] Les Gnostiques n'ont pas fait à Platon autant d'emprunts que Plotin le suppose ici. *Voy.* la *Note*, p. 540.

fers (ποταμοὶ οἱ ἐν ᾅδου), les *métensomatoses* (μετενσωματώσεις)[1]. S'ils reconnaissent plusieurs principes intelligibles, l'*Être*, l'*Intelligence*, le *second Démiurge* ou l'*Ame universelle*, ils ont tiré cela du *Timée*[2], où Platon dit : « De même que les idées comprises dans l'*animal qui est* sont vues par l'intelligence, de même le créateur de cet univers pensa que celui-ci devait comprendre des essences semblables et en même nombre. » Mais, comprenant mal Platon, les Gnostiques ont ici imaginé [trois principes], une Intelligence en repos qui contient en soi toutes les essences, une seconde Intelligence qui les contemple dans la précédente, et une troisième Intelligence qui pense discursivement (νοῦς διανοούμενος)[3]. Souvent ils regardent cette Intelligence discursive comme l'Ame créatrice (ψυχὴ ἡ δημιουργοῦσα), et ils croient que c'est le Démiurge dont parle Platon, parce qu'ils ignorent complétement quelle est la nature du Démiurge. En général ils altèrent entièrement l'idée de la création, ainsi que beaucoup d'autres dogmes de Platon, et ils en donnent une interprétation tout à fait vicieuse. Ils s'imaginent qu'eux seuls ont bien conçu la nature intelligible, que Platon et tant d'autres esprits divins n'y sont pas parvenus. *En nommant une multitude de principes intelligibles* (πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες)[4], ils croient paraître en posséder

[1] Selon Basilide, Valentin, Carpocrate, etc., notre âme, depuis le commencement du monde, se trouve dans une *migration perpétuelle de corps en corps* ou *métensomatose*, dont le but est de la perfectionner, c'est-à-dire de la rendre capable de recevoir la raison parfaite, afin qu'elle puisse retourner un jour au *Plérôme*. Les Gnostiques ne paraissent pas avoir puisé cette idée dans les dialogues de Platon (tels que le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*), comme le prétend Plotin, ni même dans la doctrine de Pythagore, mais dans le mélange des doctrines orientales répandues alors en Syrie. *Voy.* la *Note*, p. 517, 538. — [2] *Voy. Timée*, p. 39; trad. de M. H. Martin, p. 109. Plotin ajoute pour la clarté de la phrase : ὁ τόδε ποιῶν τὸ πᾶν, *le créateur de cet univers.* — [3] *Voy.* la *Note*, p. 521-522. — [4] Une des idées fondamentales des sys-

une connaissance exacte, tandis que, en les supposant si nombreux, ils les rabaissent et les rendent semblables aux êtres inférieurs et sensibles. Il faut réduire au plus petit nombre possible les principes qui existent là-haut; il faut reconnaître que le principe inférieur au Premier contient toutes les essences, et ne pas admettre qu'il y ait des intelligibles hors de ce principe, puisqu'il comprend tous les êtres, qu'il est l'Essence première, l'Intelligence première, et tout ce qu'il y a de beau au-dessous du Premier; il faut enfin assigner à l'Ame le troisième rang. On doit ensuite expliquer les différences qu'il y a entre les âmes, soit par leurs divers états, soit par leur nature[1].

Au lieu de dénigrer des hommes divins[2], les Gnostiques devraient interpréter avec bienveillance les dogmes des anciens sages, leur emprunter ceux qu'ils ont raison de professer, tels que l'immortalité de l'âme, l'existence du monde intelligible, celle du Premier Dieu [du Bien][3], la nécessité pour l'âme de fuir le commerce du corps, et la croyance que séparer l'âme du corps c'est retourner de la *génération* à l'*essence*[4]. S'ils empruntent ces principes à Platon pour les développer avec clarté, ils font bien. S'ils s'en écartent, ils sont libres de dire ce que bon leur semble; mais ce n'est pas par des injures et des sarcasmes dirigés contre les Grecs[5] qu'ils doivent établir leur propre doctrine

tèmes gnostiques est de supposer que Dieu se manifeste par un grand nombre de *puissances* qui forment une hiérarchie d'*Éons :* Valentin les appelle les *formes de Dieu*, μορφαὶ τοῦ θεοῦ, les *noms de Celui qui n'a pas de nom*, ὀνόματα τοῦ ἀνωνόμαστου, expression que Plotin semble rappeler par le verbe ὀνομάζοντες. L'ensemble des Éons constitue le *Plérôme* (*Voy.* la *Note*, p. 522), et la *connaissance du Plérôme* est la *Gnose* (*Voy.* p. 285, note 2).

[1] Sur les causes des différences qui existent entre les âmes, *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 8, 15. — [2] Ces hommes divins sont Pythagore et Platon. *Voy.* plus haut, p. 28. — [3] *Voy.* la *Note*, p. 321. — [4] *Voy.* § 17, p. 305. — [5] Plotin oppose ici, comme plus haut (p. 271), l'*antique sagesse des Grecs* à la *science parfaite* que les Gnostiques se

dans l'esprit de leurs auditeurs : c'est en démontrant la justesse des idées qui leur appartiennent, quand ces idées diffèrent de celles des anciens, et en les exposant avec une réserve et une bienveillance vraiment philosophiques. C'est encore pour eux un devoir, quand ils combattent un système, de ne considérer que la vérité, de ne pas chercher à se faire valoir, soit en attaquant des hommes dont les dogmes sont depuis longtemps approuvés par de grands esprits, soit en prétendant leur être supérieurs : car ce que les anciens ont enseigné sur le monde intelligible[1] sera toujours regardé comme ce qu'il y a de meilleur et de plus savant par ceux qui ne se laissent pas séduire par l'erreur qui séduit aujourd'hui tant de gens [la doctrine des Gnostiques].

Enfin, en considérant ce que les Gnostiques ont emprunté

vantaient de posséder (p. 283, note 2). Quant à la polémique des Gnostiques contre la philosophie grecque, *Voy.* la *Note*, p. 539.

[1] Saint Augustin s'est exprimé sur la doctrine platonicienne dans des termes analogues à ceux dont se sert ici Plotin : « Ces philosophes (platoniciens), si justement supérieurs aux autres en gloire et en renommée, ont compris que nul corps n'est Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché Dieu au-dessus de tous les corps. Ils ont également compris que tout ce qui est muable n'est pas le Dieu suprême, et c'est pourquoi ils ont cherché le Dieu suprême au-dessus de toute âme et de tout esprit sujet au changement. Ils ont compris enfin qu'en tout être muable, la forme qui le fait ce qu'il est, quels que soient sa nature et ses modes, ne peut venir que de Celui qui est en vérité, parce qu'il est immuablement. Si donc vous considérez tour à tour le corps du monde tout entier avec ses figures, ses qualités, ses mouvements réguliers et ses éléments, qui embrassent dans leur harmonie le ciel, la terre, et tous les êtres corporels, puis l'âme en général, tant celle qui maintient les parties du corps et le nourrit, comme dans les astres, que celle qui donne en outre le sentiment, comme dans les animaux, et celle qui ajoute au sentiment la pensée, comme dans les hommes, et celle enfin qui n'a pas besoin de la faculté nutritive et se borne à maintenir, sentir et penser, comme dans les anges, rien de tout cela, corps ou âme, ne peut tenir l'être que de Celui qui est. » (*Cité de Dieu*, VIII, 6; t. II, p. 80 de la trad. de M. Saisset.)

à la doctrine des anciens, on voit qu'ils y ont fait des additions malheureuses; que, lorsqu'ils la combattent, ils se contentent d'introduire un grand nombre de *générations*[1] et de *destructions* (γενέσεις καὶ φθοραί), de blâmer le commerce de l'âme avec le corps[2], de se plaindre de l'univers et de critiquer la Puissance qui le gouverne, d'identifier le Démiurge [l'Intelligence] et l'Âme universelle, et d'attribuer à cette Âme les mêmes passions[3] qu'aux âmes individuelles.

VII. Nous avons démontré ailleurs que ce monde n'a pas commencé et ne finira pas, qu'il doit durer toujours comme les intelligibles[4]. Nous avons démontré aussi avant ces gens que le commerce de notre âme avec le corps n'est pas avantageux pour elle[5]. Mais juger l'Âme universelle d'après la nôtre, c'est ressembler à un homme qui blâmerait l'ensemble d'une cité bien gouvernée, en n'y examinant que les ouvriers occupés à travailler l'argile ou l'airain.

Il est important de considérer quelles différences il y a entre l'Âme universelle et notre âme. D'abord elle ne gouverne pas le monde de la même manière [que notre âme gouverne notre corps]; ensuite elle gouverne le monde sans lui être *liée* (ἐνδεδεμένη). En effet, outre les mille différences qui ont été signalées ailleurs[6] entre l'Âme universelle et notre âme, il faut remarquer que nous avons été liés au corps quand il y avait déjà un premier *lien* (δεσμός) de formé[7].

[1] C'est une allusion aux *syzygies des Éons*. *Voy.* la *Note*, p. 523. Saint Paul avait déjà dit dans l'*Épître à Tite* (III, 9) : « Stultas autem quæstiones, et *genealogias*, et contentiones, et pugnas legis devita : sunt enim inutiles et vanæ. » — [2] *Voy.* plus loin, p. 305. — [3] Il s'agit dans ce passage de la chute et du repentir de *Sophia* et d'*Achamoth*. *Voy.* la *Note*, p. 508, 512.— [4] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 1; *Enn.* III, liv. II, § 1; *Enn.* IV, liv. III, § 9.— [5] *Voy. Enn.* I, liv. II. — [6] *Voy. Enn.* IV, liv. III. — [7] Quand les âmes humaines descendent ici-bas, elles entrent dans des corps qui ont été préalablement organisés par l'Âme universelle. *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 6. *Voy.* aussi p. 150, 178, 309, 475-477, de ce volume.

Dans l'Ame universelle, la Nature qui est liée au corps [du monde] lie ensemble tout ce qu'elle embrasse, mais l'Ame universelle elle-même n'est pas liée par les choses qu'elle lie. Comme elle les domine, elle est impassible à leur égard, tandis que nous-mêmes nous ne dominons pas les objets extérieurs. En outre, la partie de l'Ame universelle qui s'élève vers le monde intelligible reste pure et indépendante; celle même qui communique la vie au corps [du monde] n'en reçoit rien[1]. En général, ce qui est dans un autre être participe nécessairement à l'état de cet être; mais un principe qui a sa vie propre ne saurait rien recevoir d'autrui[2]. C'est ainsi que, lorsqu'une chose est placée dans une autre, elle ressent ce que celle-ci éprouve, mais elle n'en conserve pas moins sa vie propre si la chose dans laquelle elle est vient à périr. Par exemple, si le feu qui se trouve en toi s'éteint, le feu universel ne s'éteint pas; si celui-ci même s'éteignait, l'Ame universelle n'en ressentirait rien, et la constitution du corps [du monde] en serait seule affectée. S'il était possible qu'il existât un monde composé seulement des trois autres éléments, cela n'importerait en rien à l'Ame universelle, parce que le monde n'a pas une constitution semblable à celle de chacun des animaux qu'il contient[3]. Là-haut, l'Ame universelle plane sur le monde en lui imposant la permanence; ici-bas, les parties, qui s'écoulent en quelque sorte, sont maintenues à leur place par un second lien[4]. Comme les choses célestes n'ont pas de lieu où elles puissent s'écouler [hors du monde][5], il n'est pas besoin de les contenir intérieurement ni de les comprimer extérieurement pour les ramener au dedans : elles subsistent dans le lieu où l'Ame universelle les a placées dès l'origine.

[1] Sur la distinction des deux parties de l'Ame universelle, *Voy.* p. 150, 173, 193. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2, p. 37. — [3] *Voy.* plus haut, p. 147-150. — [4] Le premier lien est la partie de l'Ame universelle qui est appelée la Nature; le second, l'âme individuelle. *Voy.* la *Note*, p. 475-477. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 3, p. 147.

Celles qui se meuvent naturellement modifient les êtres qui n'ont pas de mouvement naturel[1]; elles exécutent des révolutions bien ordonnées, parce qu'elles sont des parties de l'univers. Ici-bas il y a des êtres qui périssent parce qu'ils ne peuvent se conformer à l'ordre universel : par exemple, si une tortue se trouvait prise au milieu d'un chœur qui dansât dans un ordre parfait, elle serait foulée aux pieds parce qu'elle ne saurait se soustraire aux effets de l'ordre qui règle les pas des danseurs ; au contraire, si elle se conformait à cet ordre, elle n'éprouverait aucun mal.

VIII. Demander [comme le font les Gnostiques] pourquoi le monde a été créé, cela revient à demander pourquoi l'Ame existe et pourquoi le Démiurge a créé. Poser cette question, c'est le fait d'hommes qui d'abord veulent trouver un principe même à ce qui est éternel [au monde], puis qui pensent que le Démiurge n'est devenu la cause créatrice que par suite d'une inclination et d'un changement[2]. Il faut donc leur enseigner, s'ils consentent à nous écouter avec bienveillance, quelle est la nature de ces principes intelligibles, pour qu'ils cessent enfin d'accuser, selon leur habitude, des êtres vénérables, et pour qu'ils leur accordent un juste respect. Personne en effet n'a le droit de blâmer la disposition du monde : elle montre la grandeur de la nature intelligible. Si le monde est arrivé à l'existence sans avoir une vie obscure, comme les petits animaux qu'il renferme et que la fécondité de la vie universelle ne cesse d'engendrer jour et nuit, s'il a une vie continue, claire, multiple, répandue partout, et dans laquelle éclate une sagesse merveilleuse, comment ne pas reconnaître qu'il est une belle et brillante *statue* (ἄγαλμα) *des dieux*

[1] Il s'agit ici de l'influence des astres. *Voy.* plus haut, p. 174-183. — [2] *Voy.* la *Note*, p. 521. Plotin a déjà dit plus haut, § 5, p. 270, que, selon les Gnostiques, le Paradigme du monde n'a été créé que lorsque son auteur a incliné vers les choses d'ici-bas.

intelligibles[1]? Si ce monde n'est pas l'égal du modèle intelligible qu'il imite, c'est naturel[2]; sans cela, il ne serait

[1] *Voy.* Platon, *Timée.* — [2] Saint Augustin a développé la même pensée dans le passage suivant: « Condamner les défauts des bêtes, des arbres et des autres choses muables et mortelles, privées d'intelligence, de sentiment et de vie, sous prétexte que ces défauts les rendent sujettes à se dissoudre et à se corrompre, c'est une absurdité ridicule. Ces créatures, en effet, ont reçu leur manière d'être de la volonté du Créateur, afin d'accomplir par leurs vicissitudes et leur succession cette beauté inférieure de l'univers qui est assortie, dans son genre, à tout le reste. *Il ne convenait pas que les choses de la terre fussent égales aux choses du ciel*, et la supériorité de celles-ci n'était pas une raison de priver l'univers de celles-là. Lors donc que nous voyons certaines choses périr pour faire place à d'autres qui naissent, les plus faibles succomber sous les plus fortes, et les vaincus servir en se transformant aux qualités de celles qui triomphent, tout cela en son lieu et à son heure, c'est l'ordre des choses qui passent. Et si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que, liés par notre condition mortelle à une partie de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie. C'est pourquoi dans les choses où nous ne pouvons saisir aussi distinctement la providence du Créateur, il nous est prescrit de la conserver par la foi, de peur que la vaine témérité de notre orgueil ne nous emporte à blâmer par quelque endroit l'œuvre d'un si grand ouvrier. Aussi bien, si l'on considère d'un regard attentif les défauts des choses corruptibles, je ne parle pas de ceux qui sont l'effet de notre volonté ou la punition de nos fautes, on reconnaîtra qu'ils prouvent l'excellence de ces créatures, dont il n'est pas une qui n'ait Dieu pour principe et pour auteur : car c'est justement ce qui nous plaît dans leur nature que nous ne pouvons voir se corrompre et disparaître sans déplaisir, à moins que leur nature elle-même ne nous déplaise, comme il arrive souvent quand il s'agit de choses qui nous sont nuisibles et que nous considérons, non plus en elles-mêmes, mais par rapport à notre utilité, par exemple ces animaux que Dieu envoya aux Égyptiens en abondance pour châtier leur orgueil. C'est donc la nature considérée en soi et non par rapport à nos convenances qui fait la gloire de son Créateur. » (*Cité de Dieu*, XII, 5; t. II, p. 337 de la trad. de M. Saisset.)

pas une simple imitation. Prétendre que le monde imite mal son modèle, c'est se tromper : il n'y manque aucune des choses que pouvait renfermer une *image* (εἰκών) belle et naturelle : car il était nécessaire que cette image existât, sans supposer cependant ni raisonnement ni art [dans l'Âme universelle][1].

En effet, l'intelligible ne pouvait être le dernier degré de l'existence (ἔσχατον) ; il devait être doublement en acte : être en acte en lui-même, être en acte pour les autres êtres[2] [exister et créer]. Il fallait qu'il y eût quelque chose après lui : car il n'y a que le plus impuissant de tous les êtres duquel il ne procède rien[3] ; mais l'intelligible possède une puissance admirable ; il devait donc créer[4].

S'il y a un monde possible meilleur que le monde actuel, quel est-il ? Si l'existence du monde est nécessaire et qu'il n'y ait pas d'autre monde possible meilleur que celui-ci, celui-ci offre l'image fidèle du monde intelligible. La terre est tout entière peuplée d'êtres animés et même immortels ; tout en est plein d'ici-bas jusqu'au ciel[5]. Pour-

[1] *Voy.* plus haut, p. 188-193. — [2] Sur les deux sens de l'expression *être en acte*, *Voy.* plus haut, p. 228. — [3] C'est la matière. *Voy.* *Enn.* I, liv. VIII, § 7, p. 129. — [4] *Voy.* plus haut, p. 264. — [5] On trouve les mêmes idées dans un passage de Philon cité par M. Franck (*La Kabbale*, p. 310) : « Les êtres que les philosophes des autres nations désignent sous le nom de démons, Moïse les appelle des anges. Ce sont des âmes qui flottent dans l'air, et personne ne doit regarder leur existence comme une fable : car il faut que l'univers soit animé dans toutes ses parties et que chaque élément soit habité par des êtres vivants. C'est ainsi que la terre est peuplée par les animaux, la mer et les fleuves par les habitants de l'eau, le feu par la salamandre, que l'on dit très-commune en Macédoine, le ciel par les étoiles. En effet, si les étoiles n'étaient pas des âmes pures et divines, nous ne les verrions pas douées du mouvement circulaire, qui n'appartient en propre qu'à l'esprit. Il faut donc que l'air soit également rempli de créatures vivantes, quoique l'œil ne puisse pas les voir. » (*De Gigantibus*, t. I, p. 253, éd. Mangey.)

quoi les astres qui sont dans la sphère la plus élevée ou dans les sphères inférieures ne seraient-ils pas des dieux, puisqu'ils ont un mouvement régulier et qu'ils opèrent autour du monde une magnifique révolution[1]? Pourquoi ne posséderaient-ils pas la vertu? Quel obstacle pourrait les empêcher de l'acquérir? On ne trouve pas là-haut les causes qui rendent les hommes méchants ici-bas; on n'y trouve pas dans les corps cette mauvaise nature qui trouble et qui elle-même est troublée. Pourquoi, avec le loisir perpétuel qui est leur partage, les astres n'auraient-ils pas d'intelligence, ne connaîtraient-ils pas Dieu et tous les autres dieux intelligibles[2]? Comment posséderions-nous une sagesse plus grande qu'eux? Il n'y a qu'un homme insensé qui puisse admettre de pareilles idées. Si les âmes sont descendues ici-bas parce qu'elles y ont été contraintes par l'Ame universelle[3], comment seraient-elles supérieures aux astres, quand elles subissent une pareille contrainte? Car ce qu'il y a de meilleur dans les âmes, c'est la partie qui commande[4]. Si au contraire les âmes sont venues ici-bas de leur plein gré, pourquoi alors accusez-vous cette région où vous êtes venus librement, et dont vous pouvez vous en aller si bon vous semble[5]? Si telle est l'organisation du monde que l'on puisse, en vivant ici-bas, acquérir la sagesse et y mener une vie semblable à celle des dieux[6], c'est une preuve que tout y dépend des principes intelligibles.

IX. On se plaint de la pauvreté et de l'inégale répartition des richesses entre les hommes : c'est qu'on ignore que le sage ne souhaite pas l'égalité dans de telles choses, qu'il ne croit pas que le riche ait l'avantage sur le pauvre, le prince sur le sujet[7]. Il laisse ces opinions au vulgaire, et sait qu'i

[1] Ces deux espèces d'astres sont les étoiles et les planètes. Sur leur mouvement circulaire, *Voy.* plus haut, p. 160. — [2] *Voy.* plus haut, p. 180-184. — [3] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII. — [4] *Voy.* plus haut, p. 179. — [5] *Voy.* plus haut, p. 82. — [6] *Voy. Enn.* I, liv. II. — [7] *Voy.* plus haut, p. 80.

y a deux espèces de vie : celle des gens vertueux, qui s'élèvent au degré suprême [de la perfection] et au monde intelligible ; et celle des hommes vulgaires et terrestres, qui elle-même est double : car tantôt ils songent à la vertu et participent quelque peu au bien, tantôt ils ne forment qu'une foule vile, et ne sont que des machines, destinées à satisfaire les premiers besoins des gens vertueux[1]. Si un homme commet un homicide, s'il a la faiblesse de s'abandonner aux voluptés, ne nous étonnons pas de voir tomber ainsi en faute, non des intelligences, mais des âmes qui se conduisent comme des jeunes gens inexpérimentés. Cette vie, dit-on, est une lutte[2] où l'on est vainqueur ou vaincu. N'est-elle pas par cela même bien ordonnée ? On te fait tort ? Que t'importe puisque tu es immortel. On te met à mort ? Tu as le sort que tu désires. Crois-tu avoir lieu de te plaindre de cette cité ? Rien ne t'oblige à y rester[3]. Il y a d'ailleurs évidemment ici-bas des peines et des récompenses. Quel motif donc a-t-on de se plaindre d'une cité où s'exerce ainsi la justice distributive, où la vertu est honorée, où le vice reçoit le châtiment qu'il mérite[4] ?

Non-seulement il y a ici-bas des *statues* des dieux[5], mais les dieux eux-mêmes abaissent leurs regards sur nous ; ils n'encourent de notre part aucun reproche mérité, comme on le reconnaît ; ils conduisent tout avec ordre du commencement à la fin ; ils donnent à chacun le sort qui lui convient et qui est en harmonie avec ses antécédents *dans ses existences successives* (κατὰ ἀμοιβὰς βίων)[6]. Tout homme qui ne le sait pas est dans l'ignorance la plus grossière des choses divines. Efforce-toi de devenir aussi bon que possible, mais

[1] *Voy.* plus haut, p. 183.— [2] Plotin a déjà dit, dans le livre IV de l'*Ennéade* I, p. 83, que le sage doit *lutter* contre les coups de la fortune comme un habile *athlète*. — [3] *Voy.* encore ce même livre, p. 88-91.— [4] *Voy.* plus haut, p. 177, note 2, et p. 189, note 1.— [5] *Voy.* plus haut, § 8, p. 277. — [6] *Voy.* plus haut, p. 178, note 1.

ne t'imagine pas que tu en es seul capable[1] ; car alors tu ne serais plus bon. Il y a aussi d'autres hommes [que toi] qui sont bons ; il y a des démons qui sont excellents ; bien plus, il y a des dieux qui, tout en habitant cet univers, contemplent le monde intelligible[2], et sont encore meilleurs que les démons. Enfin, il y a au-dessus de tout l'Ame bienheureuse qui gouverne l'univers. Honore donc les dieux intelligibles, et par-dessus tout le grand *roi* du monde intelligible[3], dont nous voyons la grandeur se manifester surtout dans la multitude des dieux.

Ce n'est pas en ramenant toutes choses à l'unité, c'est en expliquant la grandeur développée par Dieu lui-même, qu'on montre la connaissance que l'on a de la puissance divine : car [Dieu manifeste sa puissance] quand, tout en restant ce qu'il est, il produit beaucoup de dieux qui dépendent de lui, qui sont de lui et par lui ; par là, ce monde tient de lui l'existence, et le contemple avec tous les dieux qui annoncent aux hommes les décrets divins et leur révèlent ce qui leur plaît[4]. Si ces dieux ne sont pas ce qu'est Dieu, c'est là une chose conforme à la nature.

Si tu prétends mépriser ces dieux et t'estimer toi-même, dans l'idée que tu ne leur es pas inférieur, apprends d'abord que l'homme le meilleur est toujours celui qui se montre le plus modeste dans ses rapports avec tous les dieux et avec les hommes, ensuite qu'on doit ne songer à sa dignité qu'avec mesure, sans insolence, ne prétendre s'élever qu'au rang que la nature humaine peut atteindre, ne pas croire qu'il n'y a pas de place auprès de la divinité pour tous les autres hommes, ne pas rêver follement qu'on peut seul y aspirer[5],

[1] *Voy*, plus loin, p. 285, note 2. — [2] Ces dieux sont les astres. *Voy*. p. 180. — [3] C'est l'Intelligence. *Voy*. *Enn*. I, liv. VIII, § 2, p, 118, note 3. — [4] Les astres annoncent les événements. *Voy*. plus haut, p. 178-181. — [5] Les Gnostiques s'appelaient *élus*, *parfaits*, et se croyaient prédestinés à entrer dans le *Plérôme*, en leur qualité de *pneumatiques* et d'*initiés à la Gnose*. *Voy*. la *Note*, p. 518.

et priver par cela même son âme de la faculté de devenir semblable à Dieu dans la mesure où elle le peut[1]. Or elle ne le peut qu'autant que l'intelligence la guide; vouloir s'élever au-dessus de l'intelligence[2], c'est tomber au-dessous. Il y a des hommes assez insensés pour croire sans réflexion des assertions de ce genre : « [Par l'initiation à la *Gnose*], tu seras meilleur, non-seulement que tous les hommes, mais encore que tous les dieux. » Car ces gens sont gonflés d'orgueil[3], et l'homme qui était auparavant modeste, simple, humble, devient plein d'arrogance quand il s'entend dire;

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II. — [2] « Les Gnostiques, dit saint Irénée (II, 18), font consister le salut pour eux à chercher et à connaître le *Père parfait* [*Bythos*], à entrer en communication et à s'unir avec lui. » — [3] Plotin est ici parfaitement d'accord avec ce que dit à ce sujet saint Irénée, dans son traité *Contre les hérésies* (III, 15) : « Si quelque homme d'un esprit simple adopte leur doctrine, et, par l'*initiation* [*à la Gnose*], obtient leur prétendue *rédemption*, il est aussitôt gonflé d'orgueil; il s'imagine qu'il n'est plus sur la terre, qu'il ne fait plus partie de notre monde, mais qu'*il est entré dans le Plérôme même* et qu'*il s'est uni à son ange*; il se croit un personnage important et il est fier comme un coq. » Saint Irénée explique dans deux autres passages pourquoi l'initié à la Gnose se considérait comme *entré dans le Plérôme* et *uni à son ange* : « Ils disent qu'il faut obtenir leur *rédemption*, laquelle consiste dans la *science parfaite* (γνῶσις τελεία, la *Gnose*), pour être régénéré en cette Puissance qui est au-dessus de tout [*Bythos*]; qu'autrement il est impossible d'*entrer dans le Plérôme* : car c'est cette rédemption qui conduit dans la profondeur de *Bythos*... Quelques-uns d'entre eux préparent [pour l'initiation] une *chambre nuptiale* [symbole du *Plérôme*], et, consacrant avec certaines paroles ceux qu'ils initient, ils célèbrent une cérémonie mystique qu'ils appellent des *noces spirituelles* et qu'ils disent être l'image des *syzygies supérieures* [où chaque esprit s'unira avec son ange]. » Il en est d'autres qui, pour inspirer encore plus de respect à ceux qu'ils initient, prononcent des mots hébreux dont voici le sens : « Je t'in- » voque, toi qui es au-dessus de toute puissance du Père, qui es » appelé Lumière, Esprit bon, Vie, parce que tu as régné dans le » corps. » (I, 21). *Voy.* p. 285, note 2, et p. 518-520.

« Tu es enfant de Dieu ; les autres hommes que tu honorais ne sont pas ses enfants, non plus que les astres dont le culte a été professé par les anciens. Toi, sans travail, tu es meilleur que le ciel lui-même[1]. » Puis les autres viennent applaudir à ces paroles. C'est comme si un homme qui ne saurait pas compter entendait dire, au milieu d'une foule d'hommes aussi ignorants que lui, qu'il a mille coudées et que les autres n'en ont que cinq ; il ne saurait ce que signifie le nombre de mille coudées, mais il le regarderait comme fort grand.

Les Gnostiques admettent que Dieu s'occupe des hommes. Comment donc peut-il [ainsi qu'ils le prétendent] négliger le monde qui les contient ? Est-ce parce qu'il n'a pas le loisir de le regarder ? Alors il ne doit pas regarder ce qui est au-dessous de lui [par conséquent, les hommes]. S'il regarde les hommes, pourquoi ne regarderait-il pas aussi ce qui les entoure, le monde qui les contient ? Si, pour ne pas regarder le monde, il ne regarde pas ce qui entoure les hommes, il ne doit pas regarder les hommes eux-mêmes. — Mais les hommes n'ont pas besoin qu'il regarde le monde. — Le monde a besoin que Dieu le regarde. Dieu connaît l'ordre du monde, les hommes qui s'y trouvent et la condition qu'ils y occupent[2]. Les amis de Dieu supportent avec douceur tout ce qui résulte du cours de l'univers, quand il leur survient un accident qui en est une consé-

[1] Voici le sens de cette assertion : « *Tu es enfant de Dieu* [en ta qualité de *pneumatique*] ; *les autres hommes que tu honorais ne sont pas ses enfants* [sont des *psychiques* ou des *hyliques*], *non plus que les astres, dont le culte a été professé par les anciens* [parce que les génies planétaires ne sont que des *êtres psychiques*, et qu'ils ont, par conséquent, une nature inférieure à celle des *pneumatiques*]. *Toi, sans travail, tu es meilleur que le ciel même* [par la *nature pneumatique*, sans avoir besoin des œuvres, comme en ont besoin les *psychiques*, tu es supérieur aux génies planétaires]. » *Voy.* encore la *Note*, p. 518-520. — [2] Plotin revient plus loin sur la même idée, p. 303.

quence nécessaire[1]. [Ils ont raison] : car il faut envisager ce qui arrive, non par rapport à soi seul, mais par rapport à l'ensemble ; honorer chacun selon son mérite ; aspirer toujours à Celui auquel aspirent tous les êtres qui en sont capables [au Bien] ; être persuadé que beaucoup d'êtres, ou plutôt, que tous les êtres y aspirent, que ceux qui l'atteignent sont heureux, que les autres obtiennent le sort qui convient à leur nature ; enfin ne pas se croire seul capable d'arriver au bonheur[2]. Pour posséder un bien, il ne

[1] Saint Augustin dit, en parlant des Manichéens : « Quelques hérétiques n'ont pas su reconnaître cette raison suprême de la création, savoir, la bonté de Dieu, raison si juste et si convenable qu'il suffit de la considérer avec attention et de la méditer avec piété pour mettre fin à toutes les difficultés qu'on peut élever sur l'origine des choses. Mais on ne veut considérer que les misères du corps, devenu mortel et fragile en punition du péché, et exposé ici-bas à une foule d'accidents contraires, comme le feu, le froid, les bêtes farouches et autres choses semblables. On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent, avec quel art admirable elles sont ordonnées, à quel point elles contribuent chacune en particulier à la beauté de l'univers, et quels avantages elles nous apportent quand nous savons en bien user, en sorte que les poisons mêmes deviennent des remèdes, étant employés à propos, et qu'au contraire les choses qui nous flattent le plus, comme la lumière, le boire et le manger, sont nuisibles par l'abus que l'on en fait. La divine Providence nous avertit par là de ne pas blâmer témérairement ses ouvrages, mais d'en rechercher soigneusement l'utilité, et lorsque notre intelligence se trouve en défaut, de croire que ces choses sont cachées comme plusieurs autres que nous avons eu peine à découvrir. » (*Cité de Dieu*, XI, 23 ; t. II, p. 302 de la trad. de M. Saisset.) — [2] Selon les Valentiniens et d'autres sectaires, l'*initiation à la Gnose* suffisait pour rendre *parfait* celui qui l'obtenait et pour le faire jouir dès cette vie de la *béatitude céleste* : « Il en est qui croient que la *parfaite rédemption* consiste dans la *connaissance même de la grandeur ineffable* [de *Bythos*], εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. En effet, selon eux, la *dégradation* et la *passion* étant nées de l'*ignorance*, tout ce qui a été constitué par l'ignorance est détruit par la *science* (par la *Gnose*, διὰ γνώσεως) ;

suffit pas d'affirmer qu'on le possède : il y a beaucoup d'hommes qui, sachant parfaitement qu'ils n'ont pas un bien, se vantent néanmoins de le posséder, qui croient le posséder quand ils ne le possèdent pas, ou le posséder seuls quand ils sont les seuls qui ne le possèdent pas.

X. En examinant beaucoup d'autres assertions [des Gnostiques] ou plutôt toutes leurs assertions, on trouve surabondamment de quoi juger leur doctrine dans ses détails. Nous ne pouvons nous empêcher de rougir en voyant *quelques-uns de nos amis*[1], qui s'étaient imbus de ces opinions avant de se lier avec nous, y persévérer je ne sais comment, travailler avec ardeur à essayer de prouver qu'elles méritent pleine confiance, ou parler comme s'ils étaient persuadés qu'elles sont fondées. Nous nous adressons ici à nos amis, et non aux partisans des Gnostiques. Nous essaierions vainement de persuader à ces derniers de ne pas se laisser abuser par des hommes qui ne donnent pas de démonstrations (quelles démonstrations en effet pourraient-ils donner ?), mais qui ne font qu'en imposer par leur jactance[2].

par conséquent la *science* est la *rédemption de l'homme intérieur*; la *rédemption* n'est pas *corporelle* : car le corps est périssable; elle n'est pas *psychique* (*animique*) : car l'âme est née de la dégradation et ne sert que de domicile à l'esprit; la rédemption doit donc être *pneumatique* (*spirituelle*) : car l'*homme intérieur*, l'*homme pneumatique* est racheté par la *science*. Après avoir acquis la *connaissance de toutes choses* (τῇ τῶν ὅλων ἐπιγνώσει), ils n'ont plus rien à désirer, disent-ils, parce que cette connaissance est la *rédemption véritable*. » (Saint Irénée, I, 21.) *Voy.* encore p. 283, note 3.

[1] *Voy.* la *Note*, p. 494. — [2] Saint Irénée adresse le même reproche aux Valentiniens : « Si quelqu'un de leurs auditeurs leur demande des explications ou leur fait une objection, ils ne lui répondent rien; ils se contentent de dire que cet homme n'est pas capable de comprendre la vérité, qu'il n'a pas reçu d'*Achamoth* un *germe pneumatique*, qu'il n'est qu'un *psychique*. » (III, 15.)

Il y aurait encore un autre mode de discussion d'après lequel on pourrait écrire une réfutation de ces gens assez hardis pour railler les doctrines que des hommes divins ont professées dans les temps anciens et qui sont parfaitement conformes à la vérité. Mais nous n'emploierons point ce mode de discussion : car ceux qui comprendront bien ce que nous venons de dire pourront par là juger du reste.

Nous ne discuterons pas non plus une assertion qui surpasse toutes les autres en absurdité, si toutefois le terme d'absurdité est assez fort. La voici :

« L'*Ame* et une certaine *Sagesse ont incliné vers les choses d'ici-bas* (νεῦσαι κάτω), soit que l'*Ame* ait incliné la première et de son propre mouvement, soit qu'elle y ait été entraînée par la *Sagesse*, soit que les Gnostiques regardent l'*Ame* et la *Sagesse* comme une seule et même puissance[1]. Les autres âmes *sont descendues ensemble ici-bas* [avec l'Ame] (συγκατεληλυθέναι), ainsi que les *membres de la Sagesse* (μέλη τῆς σοφίας)[2], et sont entrées dans des corps, des corps humains probablement[3]. Cependant l'*Ame*, à cause de laquelle les autres âmes sont descendues ici-bas, *n'est pas descendue* elle-même : elle *n'a pas incliné* (μὴ νεῦσαι) en quelque sorte, mais elle *a seulement illuminé les ténèbres* (ἐλλάμψαι τῷ

[1] Toutes les idées que Plotin expose dans ce passage, et qu'il discute ensuite dans les § 11 et 12, appartiennent au système de Valentin. Les puissances nommées ici l'*Ame*, la *Sagesse* et le *Démiurge* correspondent à *Sophia*, à *Achamoth* (la *Sagesse* en hébreu) et au *Démiurge*. Ces trois puissances sont émanées l'une de l'autre. *Achamoth* est la fille et l'*image* de *Sophia ;* le *Démiurge* est le fils et l'*image* d'*Achamoth :* il est composé de *matière* et d'une *image psychique*. Pour de plus amples éclaircissements, *Voy.* la *Note*, p. 532-534. — [2] Les *membres de la Sagesse* sont les *germes pneumatiques donnés par Achamoth*, germes dont l'union avec les âmes a produit les *natures pneumatiques* que Plotin, dans le § 12, nomme les *véritables âmes*. *Voy.* la *Note*, p. 513. — [3] *Voy.* la *Note*, p. 527.

σκότῳ). De cette illumination est née dans la matière une *image* [la *Sagesse*, image de l'*Ame*]. Ensuite une *image de l'image* [le *Démiurge*] a été formée par le moyen de la *matière* ou de la *matérialité* (δι' ὕλης ἢ ὑλότητος) ou d'un principe que les Gnostiques qualifient d'un autre nom[1] (car ils emploient beaucoup d'autres noms qu'ils inventent pour être obscurs) ; c'est ainsi qu'ils engendrent leur *Démiurge*. Ils supposent aussi que ce *Démiurge* s'est séparé de sa *mère* [la *Sagesse*], et ils font provenir de lui le monde *jusqu'aux dernières images* (ἐπ' ἔσχατα τῶν εἰδώλων). »

Écrire de pareilles choses, n'est-ce pas faire une satire amère de la puissance qui a créé le monde[2]?

XI. D'abord, si l'*Ame n'est pas descendue*, si elle s'est bornée à *illuminer les ténèbres*[3], comment aurait-on le droit de dire qu'elle *a incliné ?* En effet, si *une espèce de lumière s'est écoulée* de l'*Ame*[4], ce n'est pas une raison de dire que l'Ame a incliné, à moins d'admettre qu'il y avait une chose au-dessous d'elle [les ténèbres], qu'elle s'en est approchée par un mouvement local, et qu'arrivée près de cette chose, elle l'a illuminée. Au contraire, si *elle l'a illuminée tout en restant en elle-même* (ἐφ' ἑαυτῆς μένουσα ἐνέλαμψε), sans rien faire pour cela[5], pourquoi a-t-elle seule illuminé cette chose [les ténèbres]? Pourquoi les êtres plus puissants que l'*Ame* [les *Éons* supérieurs à l'*Ame*] n'ont-ils pas aussi illuminé les ténèbres? Ce n'est [disent les Gnostiques] *qu'après avoir conçu la Raison du monde* (τῷ λογισμὸν λαβεῖν κόσμου) que l'*Ame* a pu illu-

[1] Les Gnostiques appelaient encore le *Démiurge* le *fruit de la chute*, etc. *Voy.* la *Note*, p. 535. — [2] Nous lisons avec Creuzer ὁ τοῦτο πράξας au lieu de ὁ τοῦτο γράψας. — [3] *Illuminer les ténèbres* signifie la même chose qu'*illuminer la matière*, § 10.— [4] Εἶ ἐρρευσεν οἷον φῶς. Plotin représente généralement l'*émanation* comme un *écoulement* de *lumière* ou de *chaleur* comme nous l'avons déjà dit, p. 193, note 4. Le caractère oriental de cette conception explique comment elle lui est commune avec les Gnostiques. — [5] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12.

miner les ténèbres, en vertu même de cette conception rationnelle. Mais alors, pourquoi n'a-t-elle pas fait le monde en même temps qu'elle a illuminé les ténèbres, mais a-t-elle attendu la génération des images [psychiques]? Ensuite, comment cette *Raison du monde*, que les Gnostiques appellent *la Terre étrangère* (ἡ γῆ ἡ ξένη)[1], et qui a été produite par les puissances supérieures, comme ils le disent, n'a-t-elle pas amené ses auteurs à incliner? Enfin, pourquoi *la matière illuminée produit-elle des images psychiques* (ἡ ὕλη φωτισθεῖσα εἴδωλα ψυχικὰ ποιεῖ), et non des corps? Il ne semble pas que *l'image de l'Ame* [la *Sagesse*] ait besoin de ténèbres ou de matière. Si l'*Ame* crée, sa créature [la *Sagesse*] doit l'accompagner et lui rester attachée. D'ailleurs, qu'est-ce que cette créature? Est-ce une essence, ou, comme les Gnostiques le disent, une *Conception* (ἐννόημα)[2]? Si c'est une essence, quelle différence y a-t-il entre elle et son principe? Si c'est une autre espèce d'Ame, elle doit être une *Ame végétative et génératrice*, puisqu'elle a pour principe une *Ame raisonnable*[3]. Si elle est une *Ame végétative et génératrice*, comment a-t-elle créé pour être honorée[4]? Comment a-t-elle créé *par orgueil*, *par audace*, en un mot, *par imagination*[5]? On a encore moins le droit de dire qu'elle a créé en vertu d'une *conception rationnelle*. En outre, quelle nécessité y avait-il que la *mère* du *Démiurge* le composât *de matière et d'une image* (ἐξ ὕλης

[1] *Voy.* la *Note*, p. 530. — [2] Selon les Valentiniens, *Achamoth* est la *Conception de Sophia*, ἐνθύμησις σοφίας (*Voy.* p. 508, note 2). Plotin substitue au mot de ἐνθύμησις celui de ἐννόημα qui en paraît être l'explication. — [3] L'*Ame raisonnable* et l'*Ame végétative et génératrice* sont les deux parties que Plotin admet dans l'*Ame universelle* comme dans l'Ame humaine (*Voy.* plus haut, p. 193, note 1). Selon lui, l'*Ame raisonnable* correspond à *Sophia*, l'*Ame végétative et génératrice* à *Achamoth*. *Voy.* la *Note*, p. 532. — [4] *Voy.* plus haut, § 4, p. 267, note 1. — [5] *Voy.* la *Note*, p. 513, 533.

καὶ εἰδώλου). Si l'on parle de *Conception* (ἐννόημα), qu'on explique d'abord d'où vient ce nom; ensuite, qu'on montre comment une *Conception* peut constituer un être réel, à moins qu'on ne donne à cette *Conception* une force créatrice? Mais quelle force créatrice peut se trouver dans cet être imaginaire? Les Gnostiques disent que cette *Image* [le *Démiurge*] a d'abord été produite et que d'autres *images* ont été produites après elle[1]; mais ils se permettent de le dire sans le prouver. Comment, par exemple, le feu a-t-il été produit d'abord [et les autres choses ensuite][2]?

XII. Comment cette *Image* nouvellement formée [le *Démiurge*] a-t-elle entrepris de créer par le souvenir des choses qu'elle connaissait? Car précédemment elle n'existait pas, par conséquent, ne pouvait rien connaître, non plus que la *mère* qu'on lui donne [*la Sagesse*]. N'est-il pas d'ailleurs étonnant que, quoique les Gnostiques ne soient pas descendus sur la terre comme des *images d'âmes* (εἴδωλα ψυχῶν), mais comme de *véritables âmes* (ἀληθιναὶ ψυχαὶ)[3], cependant à peine un ou deux d'entre eux parviennent à se détacher du monde [sensible], et, en recueillant leurs souvenirs, à se rappeler quelques-unes des choses qu'ils connaissaient antérieurement, tandis que cette *Image* [le *Démiurge*], aussi bien que sa *mère* [la *Sagesse*], qui est une *image matérielle* (εἴδωλον ὑλικόν), a été capable de *concevoir les choses intelligibles faiblement* (ἀμυδρῶς ἐνθυμηθῆναι ἐκεῖνα), comme disent les Gnostiques, mais dès sa naissance? Non-seulement elle a conçu les choses intelligibles et s'est formé une idée du monde sensible d'après le monde intelligible, mais encore elle a su avec quels éléments elle devait produire le monde sensible.

[1] Cette phrase reproduit la dernière phrase du § 10, p. 288.—[2] Plotin revient plus bas sur cette question, p. 291. —[3] Plotin appelle *véritables âmes* les *natures pneumatiques* supérieures aux *images d'âmes*, c'est-à-dire, aux *natures psychiques*. *Voy*. la *Note*, p. 516-518.

Pourquoi a-t-elle créé d'abord le feu[1]? Sans doute elle a jugé qu'il fallait commencer par lui : car pourquoi n'a-t-elle pas commencé par un autre élément? Si elle a pu produire le feu parce qu'elle en avait la conception, pourquoi, ayant la conception du monde (car elle devait commencer par concevoir le tout), ne l'a-t-elle pas créé d'un seul coup[2]? En effet, cette conception du monde embrassait aussi toutes les parties. C'était plus naturel : le *Démiurge* ne devait pas agir comme les artisans, puisque les arts sont postérieurs à la nature et à la création du monde. Aujourd'hui même, nous ne voyons pas les *natures* [les raisons séminales][3], quand elles engendrent des individus, produire d'abord le feu, puis les autres éléments l'un après l'autre, enfin les mélanger : la configuration et l'organisation de l'animal entier sont formées d'un seul coup dans le germe que la mère porte dans son sein. Pourquoi donc, dans la création, la matière n'aurait-elle pas été organisée d'un seul coup par le *type du monde* (τύπῳ κόσμου)[4]; type qui devait contenir le feu, la terre et le reste? Peut-être les Gnostiques auraient-ils conçu ainsi la création du monde, s'ils avaient eu dans leur système une *Ame véritable* [au lieu d'un *image*]. Mais leur *Démiurge* n'aurait pas su procéder ainsi. Cependant, concevoir la grandeur et surtout les dimensions du ciel, l'obliquité du zodiaque, le cours des astres, la forme de la terre, comprendre la raison de chacune de ces choses[5], ce n'est pas là l'œuvre d'une *image*, mais plutôt d'une puissance qui procède des meilleurs principes, comme les Gnostiques l'avouent eux-mêmes malgré eux.

En effet, si l'on examine attentivement en quoi consiste

[1] Dans le système de Valentin, le *Démiurge* a commencé par créer le feu, principe des trois autres éléments corporels. *Voy.* la *Note*, p. 516, 534. — [2] *Voy.* plus haut, p. 188. — [3] *Voy.* plus haut, p. 183, 189, note 4. — [4] *Voy.* la *Note*, p. 534. — [5] *Voy. Enn.* V, liv. VIII, § 7.

cette *illumination des ténèbres*, on peut les amener à reconnaître les vrais principes du monde. Pourquoi *fallait-il* que cette *illumination des ténèbres* fût produite, *s'il ne fallait pas absolument* qu'elle le fût? Cette *nécessité* [d'une *illumination des ténèbres*] était ou conforme ou contraire à la nature : si elle lui était conforme, elle a dû l'être de tout temps ; si elle lui était contraire, il serait arrivé aux puissances divines quelque chose de contraire à la nature, et le mal serait antérieur à ce monde. Alors ce n'est plus ce monde qui est la cause du mal [comme le prétendent les Gnostiques], ce sont les puissances divines : le monde n'est pas le principe du mal pour l'âme ; c'est l'âme qui est le principe du mal pour le monde. En remontant ainsi de cause en cause, la raison rapportera ce monde aux premiers principes.

Si l'on dit que la matière est aussi cause du mal[1], d'où provient-elle? car *les ténèbres existaient déjà*, comme le disent les Gnostiques, *quand l'Ame les a vues et illuminées.* D'où viennent donc les ténèbres? Si les Gnostiques répondent que c'est *l'Ame elle-même qui a créé les ténèbres en inclinant*, évidemment les ténèbres n'existaient pas avant que l'Ame inclinât. Les ténèbres ne sont donc pas la cause de cette inclination ; la cause en est la nature de l'Ame. On rapporte ainsi cette cause à des nécessités précédentes, par suite aux premiers principes[2].

XIII. Celui qui se plaint de la nature du monde ne sait donc pas ce qu'il fait, ni jusqu'où va son audace. C'est que beaucoup d'hommes ignorent qu'un enchaînement étroit unit les choses du premier, du second et du troisième rang[3], et descend jusqu'à celles du plus bas degré. Au lieu

[1] *Voy.* p 302, note 1. — [2] Selon Plotin, la matière a été créée par la Nature qui est une puissance inférieure de l'Ame universelle. *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 1. Quant à la doctrine des Valentiniens sur ce sujet, *Voy.* p. 500, note 5. — [3] Plotin fait ici allusion à un passage

de blâmer ce qui est inférieur aux premiers principes, il faut se soumettre avec douceur aux lois de l'univers[1], s'élever soi-même aux premiers principes, ne pas éprouver ces terreurs tragiques[2] inspirées à certaines gens par les sphères du monde qui n'exercent sur nous qu'une influence bienfaisante[3]. Qu'ont-elles en effet de terrible? Que redoutent en elles ces hommes étrangers à la philosophie et à toute saine instruction? Quoique les sphères célestes aient des corps ignés, elles ne doivent nous donner aucune crainte, parce qu'elles sont parfaitement en harmonie avec l'univers et avec la terre. Il faut d'ailleurs considérer les âmes des astres auxquelles les Gnostiques se croient eux-mêmes si supérieurs[4], tandis que leurs corps, qui surpassent tant les nôtres en grandeur et en beauté, concourent efficacement à produire les choses conformes à l'ordre de la nature[5]: car ces choses ne sauraient naître s'il n'xistait que les premiers principes. Enfin les astres complètent l'univers et en sont des membres importants. Si l'homme a une grande supériorité sur les animaux, quelle supériorité n'ont pas ces astres qui sont dans l'univers pour l'embellir et y faire régner l'ordre, et non pour y exercer une influence tyrannique[6]? Quant aux événements qu'on dit provenir des astres, ceux-ci en sont les signes plutôt que

de l'ouvrage apocryphe intitulé les *Lettres* de Platon : « Tout est autour du roi de tout; il est la fin de tout; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du second principe, et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe. » (*Lettre* II, t. XIII, p. 59 de la trad. de M. Cousin.) Plotin a déjà cité ce passage, p. 119.

[1] *Voy.* plus haut, p. 284-285. — [2] « *A signis cœli nolite timere quæ timent gentes*, quia leges populorum vanæ sunt (Jérémie, X, 2). *Voy.* plus haut, p. 174. — [3] Aἳ δὴ πάντα μείλιχα τεύχουσιν αὐτοῖς. Plotin a sans doute eu ici présent à la pensée ce vers de Pindare. Χάρις δ' ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς (*Olympiques*, I, vers 43). — [4] *Voy.* plus haut, p. 284, note 1. — [5] *Voy.* plus haut, p. 180. — [6] *Voy.* plus haut, p. 176.

les causes[1]. D'ailleurs les événements qui proviennent réellement des astres diffèrent entre eux par les circonstances[2]. Il n'est pas en effet possible que les mêmes choses arrivent à tous les hommes, séparés comme ils le sont par l'époque de leur naissance, par les lieux où ils se trouvent, par les dispositions de leurs âmes. Il n'est pas non plus raisonnable de demander que tous soient bons, ni, parce que c'est impossible, d'aller se plaindre aussitôt dans l'idée que les choses sensibles doivent être semblables aux choses intelligibles[3]. Enfin, il ne faut pas croire que le mal soit autre chose que ce qui est moins complet par rapport à la sagesse, moins bon, en suivant toujours une gradation décroissante[4] : par exemple, il ne faut pas appeler

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, p. 174. — [2] *Voy.* plus haut, p. 182. — [3] *Voy.* plus haut, p. 192, et 285, note 1. — [4] Plotin enseigne, comme son maître Platon l'avait fait dans les *Lois* (X, t. VIII, p. 265 de la trad. de M. Cousin), que le *bien seul est positif*, tandis que *le mal n'existe que négativement*. On sait que saint Augustin a professé ensuite la même doctrine. Voici un passage de la *Cité de Dieu*, où il s'exprime à peu près dans les mêmes termes que Plotin : « Il n'y a aucune nature mauvaise, et *le mal n'est qu'une privation du bien*; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur *inégalité*. Or Dieu n'est pas moins grand dans les petites choses que dans les grandes : car il ne faut pas mesurer les petites par leur grandeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la sagesse de leur auteur. » (*Cité de Dieu*, XI, 22; t. II, p. 302 de la trad. de M. Saisset.)

Leibnitz dit aussi, dans sa *Théodicée* (I, 31) : « Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de *positif*, de *bon* et de *parfait*, tout don parfait venant du Père des lumières; au lieu que les *imperfections* et les *défauts* des opérations viennent de la *limitation* originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent : car Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu ; il fallait donc qu'il y eût différents *degrés* dans la perfection, et qu'il y eût aussi des *limitations* de toute sorte. » *Voy.* aussi plus haut, p. 129.

mauvaise la nature [la puissance végétative et génératrice], parce qu'elle n'est pas la sensibilité; ni la sensibilité, parce qu'elle n'est pas la raison. Sinon, l'on sera conduit à admettre qu'il y a du mal même dans le monde intelligible: en effet, l'Ame est inférieure à l'Intelligence, et l'Intelligence l'est elle-même à l'Un.

XIV. Une autre erreur des Gnostiques, c'est d'enseigner que les êtres intelligibles ne sont pas en dehors de toute atteinte. Quand les Gnostiques prononcent des paroles magiques (ἐπαοιδαὶ), et qu'ils les adressent à ces êtres, non-seulement à l'Ame, mais encore aux principes qui lui sont supérieurs, que veulent-ils faire? les *enchanter* (γοητεῖαι), les *charmer* (θέλξεις), les *toucher* (πεῖσεις), répondront-ils[1]. Ils croient donc que les êtres divins nous prêtent l'oreille, et qu'ils obéissent à celui qui sait habilement prononcer ces *chants* (μέλη), ces *cris* (ἦχοι), ces *aspirations* (προσπνεύσεις), ces *sifflements* (σιγμοὶ τῆς φωνῆς), tous ces sons auxquels ils attribuent une puissance magique[2]. Si ce n'est pas

[1] Saint Irénée fait aux Gnostiques le même reproche que Plotin: « Ils se livrent à des opérations magiques, emploient des *enchantements* (ἐπωδαὶ), des *charmes* (χαριστήρια), composent des *philtres* (φίλτρα), ont des *parèdres* (πάρεδροι) et des *oniropompes* (ὀνειροπομποὶ); ils disent qu'ils ont le pouvoir de commander aux Princes de ce monde, aux Anges qui l'ont formé, et à toutes les créatures qu'il contient. » (Saint Irénée, I, 25, p. 103, de l'éd. Massuet.) Voici la note de Massuet sur les *parèdres* et les *oniropompes*: « Dæmones *paredri* dicebantur qui *hominibus assistebant* et morbos atque infortunia ab illis avertere credebantur. Magos ejusmodi dæmones habuisse adsistentes sibi et obsequentes, quorum opere multa portenta ederent scribit Tertullianus (*Apologetic.*, XXVII) Quum illi spiritus hominibus *somnia injiciebant*, vocabantur *oniropompi*. » *Voy.* la *Note*, p. 536. — [2] Les Gnostiques attribuaient un pouvoir magique aux différents noms que Dieu a en hébreu: *Iao, Sabaoth, Adonaï*, etc., comme on le voit par les écrits d'Origène (*Exhortatio ad martyrium*, 46; *Contra Celsum*, I, 24). Ils paraissent s'être, sous ce rapport, inspirés de la Kabbale: car on trouve dans les *Tikonnim* (suppléments du *Zohar*) la prétention de guérir par les différents

là leur pensée, s'ils prétendent seulement exprimer par des sons des choses qui ne tombent pas sous les sens, alors, en voulant rendre leur art plus respectable, ils lui ôtent eux-mêmes, sans y prendre garde, tout titre à notre respect.

Ils se glorifient encore de chasser les maladies. Si c'était par la tempérance, par une vie bien réglée, comme les philosophes, ils auraient une prétention raisonnable. Mais ils affirment que les maladies sont des *démons* (δαιμόνια) [1], qu'ils peuvent les chasser par leurs paroles, et ils s'en vantent afin de passer pour des hommes vénérables auprès du vulgaire, toujours porté à admirer la puissance de la magie. Ils ne sauraient persuader à des hommes raisonnables que nos maladies n'ont pas des causes appréciables, comme la fatigue, la plénitude, la vacuité, la corruption, en un mot une altération qui a un principe intérieur ou extérieur. On le voit par la nature même des remèdes : souvent on chasse la maladie en dégageant les intestins, ou en donnant une potion; souvent aussi on a recours à la diète et à une saignée. Est-ce parce que le démon a faim, ou que la potion le fait dépérir? Quand une personne est guérie immédiatement, le démon reste ou sort. S'il reste, comment sa présence n'empêche-t-elle pas la guérison? S'il sort,

noms de Dieu les maladies qui peuvent atteindre les diverses parties de notre corps (M. Franck, *La Kabbale*, p. 203). Enfin on a conservé des *pierres gnostiques*, qui servaient de talismans : les plus célèbres sont celles sur lesquelles est inscrit le mot *abraxas*, mot formé pour exprimer en lettres grecques les 365 intelligences célestes qui composaient le *Plérôme* de Basilide : « Tous les symboles dont le sens nous est connu, dit M. Matter, et toutes les inscriptions que nous pouvons déchiffrer nous portent à croire que les pierres gnostiques ont eu pour but de procurer à leurs possesseurs la protection des Intelligences du *Plérôme* et de les préserver de la colère et de la séduction des mauvais esprits. » (*Histoire du Gnosticisme*, t. I, p. 421.) *Voy. la Note*, p. 537.

[1] Le mot *démons* signifie ici *mauvais esprits*, comme dans le *Nouveau Testament*.

pourquoi? Que lui est-il arrivé? Est-ce qu'il était nourri par la maladie? En ce cas, la maladie était autre chose que le démon. S'il entre sans qu'il y ait de cause de maladie, pourquoi celui dans le corps duquel il entre n'est-il pas toujours malade? S'il entre dans un corps quand il y a déjà une cause naturelle de maladie, en quoi contribue-t-il à cette maladie? Cette cause suffit pour produire la fièvre. Il est ridicule d'admettre que la maladie ait une cause, et que, dès que cette cause agit, il y ait un démon tout prêt à venir la seconder.

On doit maintenant voir clairement quelle est la nature des assertions que débitent les Gnostiques et dans quel but ils les soutiennent. C'est pour faire connaître leurs prétentions que nous avons mentionné ce qu'ils disent des démons. Je vous laisse à critiquer vous-mêmes les autres opinions des Gnostiques en lisant leurs livres. Rappelez-vous toujours que notre système de philosophie comprend, outre les autres biens, la simplicité des mœurs, la pureté de l'intelligence, et qu'il recommande, au lieu d'une vaine jactance[1], le soin de sa dignité, une confiance en soi-même pleine de raison, de prudence, de retenue, de circonspection. Je vous laisse à comparer le reste [de la

[1] Les Pères de l'Église ont souvent reproché aux Gnostiques leur jactance et la corruption de leurs mœurs. Voici comment saint Irénée s'exprime à cet égard (I, 6) : « Les Valentiniens disent que les hommes *psychiques* n'ont que des *connaissances psychiques*, qu'ils ne sont confirmés dans le bien que par les *œuvres* et la *simple foi* et qu'ils ne possèdent pas la *science parfaite* (la *Gnose*). C'est dans cette classe qu'ils nous rangent, nous qui professons la foi de l'Église : ils enseignent que nous autres, nous avons besoin de faire de bonnes œuvres, et que sans cela nous ne saurions être sauvés; que pour eux, sans les œuvres, par cela seul qu'ils ont une *nature pneumatique*, ils seront indubitablement sauvés, quelque chose qu'ils fassent. De même qu'un *hylique* ne peut absolument pas faire son salut (parce qu'il en est naturellement incapable), de même, soutiennent-ils, la *nature pneumatique* ne peut absolument se cor-

doctrine des Gnostiques] avec notre philosophie. Pour nous, comme tout ce qui est professé par les Gnostiques est fort différent [de ce que nous enseignons], nous ne saurions tirer aucun profit de cette comparaison; or c'est pour ce motif seul que nous pourrions nous occuper d'eux[1].

XV. Remarquons surtout quel effet produisent dans l'âme de leurs auditeurs les discours de ces hommes qui leur enseignent à mépriser le monde et ce qu'il contient.

Il y a deux doctrines principales sur la destinée de l'homme: l'une nous assigne pour fin les plaisirs du corps; l'autre, l'honnêteté et la vertu, dont l'amour vient de Dieu et conduit à Dieu, comme nous le démontrons ailleurs[2]. Épicure, qui nie la Providence divine, nous conseille de rechercher la seule chose qui reste, les jouissances de la volupté. Eh bien! les Gnostiques ont une doctrine plus pernicieuse encore: ils blâment la manière dont s'exerce la puissance de la Providence et ils accusent la Providence elle-même; ils refusent tout respect aux lois établies ici-bas et à la vertu

rompre, quelques actions que fassent ceux qui la possèdent. Comme l'or jeté dans la fange ne perd pas sa beauté et conserve sa nature propre, parce que la fange ne saurait altérer l'or, ainsi eux-mêmes, disent-ils, à quelques actes *hyliques* (charnels) qu'ils se livrent, ils n'en sont pas souillés et leur *essence pneumatique* n'en est pas altérée. De là vient que parmi eux les *parfaits* font, sans aucune crainte, des choses défendues par les Saintes Écritures, mangent la chair des victimes offertes en sacrifice aux idoles, assistent aux fêtes célébrées en l'honneur des faux dieux, et aux combats mêmes de gladiateurs. Il est de ces hommes qui en s'abandonnant jusqu'à satiété à des voluptés charnelles disent qu'ils rendent à la chair ce qui est à la chair, et à l'esprit ce qui est à l'esprit.»

[1] Pour la traduction de ce passage dont le texte est obscur et incorrect, nous avons adopté le sens proposé par Creuzer. Cette phrase : *Je vous laisse à comparer le reste de la doctrine des Gnostiques avec notre philosophie*, peut s'expliquer par le § 16 de la *Vie de Plotin*, où Porphyre dit en parlant de ce livre: *Il nous laissa le reste à examiner*, etc. *Voy.* p. 17.—[2] *Voy. Enn.* I, liv. II.

qui a été honorée par tous les siècles[1]; pour ne laisser subsister aucune honnêteté, ils détruisent la tempérance en la raillant, ils attaquent la justice soit naturelle, soit acquise par la raison ou par l'exercice; en un mot, ils anéantissent tout ce qui peut conduire à la vertu[2]. Il ne reste donc qu'à rechercher la volupté, qu'à professer l'égoïsme, qu'à renoncer à toute société avec les hommes, qu'à songer uniquement à son intérêt personnel, à moins qu'on n'ait un naturel assez bon par soi-même pour résister à leurs pernicieuses leçons. Ils n'estiment rien de ce que nous regardons comme bon, et ils recherchent toute autre chose[3].

[1] Les Carpocratiens disaient : « Jésus a communiqué une doctrine mystérieuse à ses disciples en leur parlant à chacun en particulier, et il leur a recommandé de ne transmettre cet enseignement qu'à ceux qui en sont dignes et qui croient : car il n'y a que la foi et la charité qui sauvent. Toutes les autres choses sont indifférentes; elles ne sont appelées bonnes ou mauvaises que d'après l'opinion des hommes; aucune d'elles n'est naturellement mauvaise. » (S. Irénée, I, 25.) Les Valentiniens prétendaient que la *Loi* formulée dans le Pentateuque de Moïse avait pour auteur le *Démiurge*, et, par conséquent, était imparfaite. *Voy*. p. 302, note 1. — [2] Saint Irénée (I, 6) fait aux Gnostiques les mêmes reproches que Plotin : « Commettant une foule d'actions honteuses et impies, et nous voyant éviter de pécher même dans nos pensées et dans nos paroles, parce que nous craignons Dieu, les Valentiniens nous raillent; ils se donnent les noms de *parfaits* et de *semences d'élection :* ils disent que nous ne recevons la *grâce* que par les bonnes œuvres, et que nous la perdrons pour cette raison; qu'eux, au contraire, ils reçoivent du ciel la *grâce* en vertu d'une *union ineffable*, et que, pour cette raison, ils la verront sans cesse s'accroître à leur égard... Ils enseignent que nous, qu'ils appellent des hommes *psychiques* et *mondains*, nous devons faire de bonnes œuvres pour arriver à la *Région intermédiaire* [la région planétaire], tandis qu'eux n'ont pas besoin de bonnes œuvres, parce qu'ils sont des hommes *pneumatiques* et *parfaits :* car ce ne sont pas les œuvres qui font entrer dans le *Plérôme*, c'est le *germe pneumatique* qu'ils possèdent, germe qui, descendu de là-haut dans un état imparfait, arrive ici-bas à la perfection. » — [3] *Voy*. Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, liv. I, 41-45.

Cependant, ceux qui connaissent la divinité devraient s'y attacher même ici-bas, et, s'attachant aux premiers principes, corriger les choses de la terre en y appliquant leur nature divine : car c'est à la nature qui dédaigne la volupté corporelle qu'il appartient de comprendre en quoi consiste l'honnêteté; quiconque n'a point de vertu ne saurait s'élever aux choses intelligibles. Ce qui prouve la justesse de nos critiques, c'est que les Gnostiques ne parlent pas de la vertu, ne s'en occupent jamais, n'en donnent aucune définition, n'en déterminent pas les espèces, ne rapportent rien de tant de belles discussions que les anciens nous ont laissées sur ce sujet; ne disent pas comment on peut acquérir ni conserver les qualités morales, comment on doit cultiver et purifier l'âme[1]. Leur précepte : « Contemple Dieu[2], » est inutile si l'on n'enseigne aussi comment on doit contempler Dieu. Qu'est-ce qui empêche, pourrait-on dire aux Gnostiques, de contempler Dieu, sans pour cela s'abstenir d'aucune volupté, sans réprimer sa colère? Qu'est-ce qui empêche de répéter le nom de Dieu, tout en se laissant dominer par ses passions et en ne faisant rien pour les réprimer? La vertu, portée à sa perfection, établie solidement dans l'âme par la sagesse, voilà ce qui nous montre Dieu. Sans la véritable vertu, Dieu n'est qu'un mot[3].

[1] Ici, Plotin va trop loin en affirmant que les Gnostiques ne parlaient jamais de la vertu. Ils ont composé sur ce sujet des homélies dont les Pères de l'Église nous ont conservé de nombreux fragments. Nous en citons nous-mêmes quelques-uns, p. 308, note 2, et p. 536, note 1. — [2] *Voy.* plus haut, p. 283, note 2. — [3] Cette pensée est développée dans un passage de Porphyre cité par saint Augustin : « Dieu, comme le père de toutes choses (dit Porphyre), n'a » besoin de rien; et nous attirons ses grâces sur nous, lorsque » nous l'honorons par la justice, par la chasteté et par les autres » vertus, et que notre vie est une continuelle prière par l'imitation » de ses perfections et la recherche de sa vérité. Cette recherche » nous purifie et l'imitation nous rapproche de lui. » (*Cité de Dieu*, XIX, 23; t. IV, p. 64 de la trad. de M. Saisset.)

XVI. Qu'on ne croie pas que l'on devienne un homme de bien parce qu'on méprise les dieux, le monde et toutes les beautés qui s'y trouvent. Mépriser les dieux est le principal caractère du méchant; nul n'est complétement pervers que lorsqu'il méprise les dieux; ne fût-on pas d'ailleurs entièrement pervers, il suffit de ce vice pour le devenir[1]. Le respect que les Gnostiques prétendent professer pour les dieux intelligibles n'est qu'une inconséquence. Quand on aime un être, on aime tout ce qui s'y rattache; on étend aux enfants l'affection qu'on a pour le Père. Or toute âme est fille du Père céleste. Les âmes qui président aux astres sont intellectuelles, bonnes et plus rapprochées de Dieu que les nôtres. Comment ce monde sensible, avec les dieux qu'il contient, pourrait-il être séparé du monde intelligible? Nous avons déjà montré plus haut l'impossibilité d'une telle séparation[2]. Maintenant, nous affirmons que

[1] Les Gnostiques croyaient leur âme d'une nature supérieure à celle des astres que Plotin appelle des dieux. *Voy.* la *Note*, p. 535. Quant à la doctrine de Plotin (doctrine empruntée au *Timée* de Platon), voici le jugement qu'en porte saint Augustin : « Au milieu des vanités et des folies du paganisme, ce qu'il y a de plus supportable, c'est la doctrine des philosophes qui ont méprisé les superstitions vulgaires, tandis que la foule se précipitait aux pieds des idoles, et, tout en leur attribuant mille indignités, les appelait dieux immortels et leur offrait un culte et des sacrifices. C'est avec ces esprits d'élite, qui, sans proclamer hautement leur pensée, l'ont du moins murmurée à demi-voix dans leurs écoles, c'est avec de tels hommes qu'il peut convenir de discuter cette question : faut-il adorer, en vue de la vie future, un seul Dieu, auteur de toutes les créatures spirituelles et corporelles, ou bien cette multitude de dieux qui n'ont été reconnus par les plus excellents et les plus illustres de ces philosophes qu'à titre de divinités secondaires créées par le Dieu suprême, et placées de sa propre main dans les régions supérieures de l'univers? » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 1; t. I, p. 337, de la trad. de M. Saisset.) Dans la phrase suivante de Plotin, les *dieux intelligibles que les Gnostiques honorent* sont les *Éons*. *Voy.* plus haut, p. 272, note 4. — [2] *Voy.* p. 265, 284, 531.

quand on méprise des êtres placés si près de ceux qui tiennent le premier rang, c'est qu'on ne connaît ceux-ci que de nom.

Comment peut-il être pieux de prétendre que la Providence divine ne s'étend pas aux choses sensibles ou du moins ne s'occupe pas de quelques-unes d'entre elles[1]?

[1] Pour comprendre les objections que Plotin adresse ici aux Gnostiques, il faut se rappeler que, selon eux, Dieu, renfermé dans le *Plérôme*, ne s'occupe que des *pneumatiques*, que le monde a été fait et est gouverné par l'être imparfait appelé le *Démiurge*. Or voici quelle idée ils s'en forment : « L'auteur de la Loi [contenue dans le Pentateuque] est le *Démiurge*, l'artisan de cet univers et des choses qu'il contient (ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ) ; il a une essence qui est différente de celle de Dieu et de celle du diable et intermédiaire entre elles. Si le *Dieu parfait* est bon par sa nature, comme il l'est réellement, si l'*Être qui lui est opposé* a une nature mauvaise et perverse dont l'injustice constitue le principal caractère, il en résulte que l'*Être intermédiaire*, n'étant ni bon, ni mauvais, ni injuste, peut être appelé juste en tant qu'il administre sa propre justice. Ce dieu [le *Démiurge*] est imparfait par rapport au *Dieu parfait;* il n'est pas à la hauteur de sa justice, car il est engendré au lieu d'être non-engendré. Il n'y a qui soit non-engendré (ἀγέννητος) que le *Père*, dont toutes choses procèdent réellement, parce que toutes choses dépendent de lui (ὁ Πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα ἰδίως, τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ). Cependant le *Démiurge* est plus grand et plus puissant que l'*Être opposé au Dieu parfait*, quoiqu'il ait une nature et une essence différentes des leurs. En effet, l'*Être opposé* au *Dieu parfait* a pour essence la *corruption* et les *ténèbres* (φθορὰ καὶ σκότος) ; il est *matériel* et *multiple* (ὑλικὸς καὶ πολυσχιδής). Au contraire, le *Père de toutes choses*, lequel est non-engendré, a pour essence l'*incorruptibilité* et la *lumière même* (ἀφθαρσία καὶ φῶς αὐτό); il est *simple* et *uniforme* (ἁπλοῦν καὶ μονοειδές). L'essence de tous les deux a produit une double puissance [qui constitue le *Démiurge*]. Cependant le *Démiurge* est l'image du meilleur [du *Dieu parfait*]. » (*Lettre de Ptolémée à Flora* dans les *Œuvres* de *S. Irénée*, p. 361 de l'éd. Massuet.) Cette conception d'un *Démiurge*, dont la nature et les œuvres sont mélangées de bien et de mal, est aussi contraire à la doctrine platonicienne qu'au Christianisme, comme le démontre saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, XI, 22. *Voy.* aussi plus loin, p. 306, note 1.

Comment une pareille assertion ne serait-elle pas une inconséquence? Les Gnostiques prétendent que la Providence divine ne s'occupe que d'eux-mêmes. Est-ce pendant qu'ils vivaient là-haut, ou seulement depuis qu'ils vivent ici-bas? Dans le premier cas, pourquoi sont-ils descendus sur la terre? Dans le second, pourquoi y restent-ils[1]? Pourquoi d'ailleurs Dieu ne serait-il pas aussi présent ici-bas? Comment sans cela peut-il savoir que les Gnostiques, qui sont ici-bas, ne l'ont pas oublié et ne sont pas devenus pervers? S'il connaît ceux qui ne sont pas devenus pervers, il connaît aussi ceux qui le sont devenus, afin de les distinguer des autres. Il faut donc qu'il soit présent à tous les hommes et au monde entier, de quelle façon que ce soit. Ainsi le monde participera de Dieu. Si Dieu privait le monde de sa présence, il vous en priverait aussi, et vous ne pourriez rien dire ni de lui ni des êtres qui sont au-dessous de lui. Que Dieu vous protége par sa Providence ou par son aide [sa grâce], quelque nom que vous lui donniez, le monde certainement tient de lui l'existence; il n'en a jamais été, il n'en sera jamais abandonné. Le monde a plus le droit que les individus d'occuper la Providence, de participer aux perfections divines[2]. Cela est vrai surtout pour l'Ame univer-

[1] *Voy.* la *Note*, p. 528, 531. — [2] A l'appui des idées que Plotin développe ici sur l'intervention de la Providence divine dans le monde visible, nous pouvons invoquer l'autorité de saint Augustin, qui cite notre auteur sur cette question même : « L'espèce humaine, représentée par le peuple de Dieu, peut être assimilée à un seul homme dont l'éducation se fait par degrés. La suite des temps a été pour ce peuple ce qu'est la suite des âges pour un individu, et il s'est peu à peu élevé des choses temporelles aux choses éternelles, et du visible à l'invisible; et toutefois, alors même qu'on lui promettait des biens visibles pour récompense, on ne cessait de lui commander d'adorer un seul Dieu, afin de montrer à l'homme que, pour ces biens eux-mêmes, il ne doit point s'adresser à un autre qu'à son maître et créateur. Quiconque en effet ne conviendra pas qu'un seul Dieu tout-puissant est le maître absolu de tous les biens que les anges ou les

selle, comme le prouvent l'existence et la sage disposition du monde. Qui de ces hommes si orgueilleux est aussi bien ordonné, aussi sage que l'univers, et pourrait même se comparer avec lui sans ridicule, sans absurdité? Une pareille comparaison est une impiété quand on ne la fait pas seulement pour le besoin de la discussion. Douter de pareilles vérités est le propre d'un homme aveugle et insensé, qui n'a ni expérience ni raison, et qui est si éloigné de connaître le monde intelligible qu'il ne connaît même pas le monde sensible. Quel est le musicien qui, après avoir saisi l'harmonie intelligible, entendra sans émotion celle des sons sensibles? Quel est l'homme qui, sachant la géométrie et l'arithmétique, n'aimera à reconnaître de la symétrie, de l'ordre, de la proportion, dans les objets qui frappent ses regards? C'est que, tout en ayant sous les yeux les mêmes objets

hommes peuvent faire aux hommes, est véritablement insensé. Plotin, philosophe platonicien, a discuté la question de la Providence, et il lui suffit de la beauté des fleurs et des feuilles pour prouver cette Providence, dont la beauté est intelligible et ineffable, qui descend des hauteurs de la majesté divine jusqu'aux choses de la terre les plus viles et les plus basses, puisque, en effet, ces créatures si frêles, et qui passent si vite, n'auraient point leur beauté et leurs harmonieuses proportions, si elles n'étaient formées par un être toujours subsistant qui enveloppe tout dans sa forme intelligible et immuable (*Enn.* III, liv. II, § 13). C'est ce qu'enseigne Notre Seigneur Jésus-Christ quand il dit : « Regardez les lis des champs ; ils ne travaillent ni ne filent ; or, je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu prend soin de vêtir de la sorte l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée au four, que ne fera-t-il pas pour vous, homme de peu de foi ? » (S. Matthieu, VI, 28-30.) Il était donc convenable d'accoutumer l'homme, encore faible et attaché aux objets terrestres, à n'attendre que de Dieu seul les biens nécessaires à cette vie mortelle, si méprisables qu'ils soient d'ailleurs au prix des biens de l'autre vie, afin que, dans le désir même de ces biens imparfaits, il ne s'écartât pas du culte de celui qu'on ne possède qu'en les méprisant. » (*Cité de Dieu*, X, 14 ; t. II, p. 211 de la trad. de M. Saisset.)

que le vulgaire, les connaisseurs y voient autre chose, quand ils regardent, par exemple, des peintures avec un œil exercé. Mais en reconnaissant dans les choses sensibles une image des essences intelligibles, ils en sont frappés et ils se rappellent la véritable beauté : de là naît l'amour [1]. Quand on voit briller dans un visage une éclatante image de la beauté, on s'élève à l'intelligible [2]. Il faut avoir un esprit pesant, insensible, pour contempler toutes les beautés du monde visible, cette harmonie, cet ordre imposant, ce grand spectacle qu'offrent les astres malgré leur éloignement, sans être frappé d'enthousiasme par leur vue, sans admirer leur éclat et leur magnificence. Si l'on n'éprouve pas ces sentiments, c'est qu'on n'a pas bien considéré les choses sensibles et que l'on connaît encore moins le monde intelligible.

XVII. Les Gnostiques diront peut-être que s'ils haïssent le corps, c'est parce que Platon s'en plaint beaucoup, l'accuse d'être un obstacle pour l'âme, dit qu'il lui est bien inférieur [3]. Ils devraient alors, faisant par la pensée abstraction du corps du monde, considérer le reste, c'est-à-dire la sphère intelligible qui contient en soi la forme du monde, puis les âmes incorporelles qui, dans un ordre parfait, communiquent la grandeur à la matière en l'éten-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, §. 7. — [2] Saint Augustin dit à ce sujet en parlant des Platoniciens : « Voyant que le corps et l'âme ont des formes plus ou moins belles et excellentes, et que, s'ils n'avaient point de forme, ils n'auraient point d'être, ils ont compris qu'il y a un être où se trouve la forme première et immuable, laquelle, à ce titre, n'est comparable avec aucun autre ; par suite, que là est le principe des choses, qui n'est fait par rien et par qui tout a été fait. Et c'est ainsi que ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même l'a manifesté à ces philosophes, depuis que les profondeurs invisibles de son essence, sa vertu créatrice et sa divinité éternelle sont devenues visibles par ses ouvrages. » (*Cité de Dieu*, VIII, 7; t. II, p. 82 de la trad. de M. Saisset.) — [3] *Voy.* Platon, *Phédon*, passage cité p. 381-383. Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, liv. I, 38-40.

dant d'après un modèle intelligible, pour que ce qui est engendré égale autant que possible par sa grandeur la nature indivisible de son modèle : car à la grandeur de la puissance intelligible correspond ici-bas la grandeur de la masse sensible. Que les Gnostiques considèrent donc la sphère céleste, soit qu'ils la conçoivent comme mise en mouvement par la puissance divine qui en contient le principe, le milieu et la fin, soit même qu'ils se l'imaginent comme immobile et n'exerçant encore son action sur aucune des choses qu'elle gouverne par sa révolution ; ils arriveront des deux façons à se faire une idée juste de l'Ame qui préside à cet univers. Qu'ils conçoivent ensuite cette Ame unie à un corps, tout en restant impassible, et communiquant à ce corps, autant que celui-ci est capable d'y participer, quelques-unes de ses perfections (car la divinité ne saurait être envieuse)[1], ils se formeront une idée

[1] Voici le passage de Platon auquel Plotin fait allusion : « Disons la cause qui a porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. Quiconque, instruit par les hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai... Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon. » (*Timée*, p. 29; t. XI, p. 110 de la trad. de M. Cousin.) Saint Augustin dit à ce sujet : « Comme il était important de nous apprendre trois choses touchant la créature : qui l'a faite, par quel moyen, et pourquoi elle a été faite, l'Écriture a marqué tout cela en disant : « Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, et Dieu » vit que la lumière était bonne. » Ainsi, c'est Dieu qui a fait toutes choses ; c'est par sa parole qu'il les a faites, et il les a faites parce qu'elles sont bonnes. Il n'y a point de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure raison de la création que celle-ci : une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon apporte aussi cette raison de la création du monde et dit qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon ; soit qu'il ait lu cela dans nos livres, soit qu'il l'ait ap-

juste du monde : ils comprendront combien est grande la puissance de l'Ame, puisqu'elle fait participer à la beauté, autant qu'il en est capable, le corps qui n'a aucune beauté par sa nature, mais qui [embelli par l'Ame] ravit les âmes divines.

Les Gnostiques prétendent-ils rester insensibles à la beauté du monde et ne faire aucune différence entre les corps qui sont beaux et ceux qui sont laids? Alors ils ne doivent pas distinguer le bon goût du mauvais, ni reconnaître de la beauté dans les sciences, dans la contemplation, dans Dieu même : car ce n'est que par leur participation aux premiers principes que les êtres sensibles sont beaux[1]. S'ils ne sont pas beaux, les premiers principes ne sauraient non plus l'être; par conséquent les êtres sensibles sont beaux, tout en l'étant moins que les êtres intelligibles. Le mépris que les Gnostiques professent pour la beauté sensible est louable, s'il ne se rapporte qu'à celle des femmes et des jeunes garçons, et s'il n'a d'autre but que de conduire à la chasteté. Mais, sachez-le bien, ils ne se glorifient pas de mépriser ce qui est laid; ils se glorifient de mépriser ce qu'ils avaient d'abord reconnu et aimé comme beau.

Remarquez en outre que l'on ne trouve pas la même beauté dans les parties que dans le tout, dans les individus que dans l'univers, qu'il y a dans les choses sensibles et dans les individus, dans les démons[2], par exemple, des beautés assez grandes pour nous faire admirer leur créateur, et nous prouver que ce sont bien ses œuvres. Par là nous pouvons arriver à concevoir l'ineffable beauté de l'Ame

pris de ceux qui l'y avaient lu, soit que la force de son génie l'ait élevé de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu à celle de ses grandeurs invisibles, soit enfin qu'il ait été instruit par ceux qui étaient parvenus à ces hautes vérités. » (*Cité de Dieu,* XI, 21; t. II, p. 300 de la trad. de M. Saisset.)

[1] *Voy.* le passage du *Banquet* de Platon cité p. 422-424. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. IV.

universelle, si nous ne nous attachons pas aux êtres sensibles, et si, sans toutefois les mépriser, nous savons nous élever aux êtres intelligibles. Si l'intérieur d'un être sensible est beau, jugeons qu'il est en harmonie avec la beauté de son extérieur; s'il est laid, croyons qu'il est inférieur à son principe. Mais il est impossible qu'un être soit réellement beau à l'extérieur, et laid à l'intérieur : car l'extérieur n'est beau que parce qu'il est dominé par l'intérieur [par l'âme qui donne la forme][1]. Ceux qu'on appelle beaux, et qui sont laids intérieurement, n'ont au dehors qu'une beauté mensongère. Si l'on prétend qu'il y a des hommes qui possèdent un beau corps avec une âme laide, j'affirme qu'on n'en a pas vu et qu'on s'est trompé en les croyant beaux, ou que, si l'on a vu de pareils hommes, leur laideur intérieure était accidentelle et qu'ils avaient une âme naturellement belle : car nous rencontrons ici-bas de grands obstacles qui nous empêchent d'arriver à notre fin. Mais, pour l'univers, peut-il y avoir un obstacle qui l'empêche de posséder la beauté intérieure comme il possède la beauté extérieure? Les êtres auxquels la nature n'a pas dès le commencement donné la perfection peuvent bien ne pas atteindre leur fin et par conséquent se pervertir; mais l'univers n'a jamais été enfant ni imparfait; il ne s'est pas développé, il n'a reçu aucun accroissement corporel. D'où aurait-il reçu en effet un tel accroissement puisqu'il possédait tout? On ne peut pas non plus admettre que son Ame ait acquis quelque chose avec le temps. Mais l'accordât-on aux Gnostiques, on ne saurait en conclure qu'il y ait là du mal.

XVIII. Mais, diront-ils peut-être, notre doctrine inspire de l'éloignement et de la haine pour le corps[2], tandis que la

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2, p. 101. — [2] La doctrine des Gnostiques inspirait en effet de l'éloignement et de la haine pour le corps. Clément d'Alexandrie cite à ce sujet un passage remarquable d'une homélie de Valentin : « Valentin dans une de ses homélies s'exprime en ces termes : « Vous êtes immortels dès le commencement; vous

vôtre y attache l'âme. — C'est comme si deux hôtes habitaient ensemble une belle maison, que l'un en blâmât la disposition et l'architecte et y restât cependant, tandis que l'autre, au lieu de blâmer l'architecte, louerait son habileté, et attendrait le temps où il doit quitter cette maison, parce qu'il n'en aura plus besoin : le premier se croirait plus sage et mieux préparé à partir parce qu'il aurait appris à répéter que les murs sont composés de pierres et de poutres, objets inertes, que cette maison est loin de répondre à l'idée de la maison intelligible ; ne sachant pas que toute la différence qu'il y a entre lui et son compagnon, c'est que lui, il ne sait pas supporter des choses nécessaires, et que son compagnon [qui ne blâme pas cette maison] saura s'en éloigner sans regret parce qu'il n'aime qu'avec modération la beauté des édifices de pierre. Il faut bien, tant que nous avons un corps, demeurer dans ces maisons construites par l'Ame du monde[1], notre *sœur* bienveillante, qui a la puissance de faire de si grandes choses sans travail[2].

Les Gnostiques ne dédaignent pas d'appeler *frères*[3] les plus pervers des hommes, et ils refusent ce nom au soleil, aux autres dieux du ciel, à l'Ame du monde même, insensés qu'ils sont ! Sans doute, pour nous unir ainsi aux astres par les liens de la parenté, il faut que nous ne soyons plus pervers, que nous soyons devenus bons, qu'au lieu d'être des corps, nous soyons des âmes dans des corps, et que,

» êtes les enfants de la vie éternelle ; vous avez voulu vous partager » la mort pour la vaincre, pour la consumer, pour la détruire, pour » l'anéantir en vous et par vous. Si vous dissolvez le monde sans » vous laisser dissoudre par lui, vous dominez toutes les choses » créées et périssables. » (*Stromates*, IV, p. 509.).

[1] Les maisons construites par l'Ame du monde sont les corps qu'elle a organisés pour recevoir les âmes humaines. *Voy.* p. 275, note 7. — [2] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 6 ; *Enn.* V, liv. I, § 2-6. — [3] Les Gnostiques se servaient de ce terme comme les catholiques. Ptolémée, dans sa lettre à Flora, appelle cette dame *Ma sœur*, ὦ ἀδελφή μου. (*Œuvres de S. Irénée*, p. 361 de l'éd. Massuet.)

autant que possible, nous habitions ces corps de la même manière que l'Ame universelle habite le corps de l'univers. Pour cela, il faut être ferme, ne pas se laisser charmer par les plaisirs de l'ouïe ni par ceux de la vue, n'être troublé par aucun revers[1]. L'Ame du monde n'est troublée par rien, parce qu'elle est en dehors de toute atteinte. Mais nous, qui sommes ici-bas exposés aux coups de la fortune, repoussons-les par notre vertu, affaiblissons les uns, rendons les autres impuissants par notre constance et par notre grandeur d'âme[2]. Quand nous nous serons ainsi rapprochés de cette puissance qui est en dehors de toute atteinte, de l'Ame de l'univers et des âmes des astres, nous tâcherons d'en être l'image et de pousser même cette ressemblance jusqu'à l'identité. Alors, bien disposés par la nature et par l'exercice, nous contemplerons ce que ces âmes contemplent dès le commencement. S'il est des hommes qui se vantent d'avoir le privilége de contempler seuls le monde intelligible[3], il ne s'ensuit pas qu'ils contemplent réellement ce monde plus que les autres hommes.

C'est tout aussi vainement qu'ils se glorifient de devoir quitter leurs corps quand ils auront cessé de vivre, tandis que les dieux ne le peuvent pas parce qu'ils remplissent toujours la même fonction dans le ciel. Ils ne parlent ainsi que parce qu'ils ignorent ce que c'est qu'être hors du corps, et de quelle manière l'Ame universelle gouverne tout entière ce qui est inanimé[4].

Oui, nous pouvons ne pas aimer le corps[5], devenir purs, mépriser la mort, connaître et rechercher les choses supé-

[1] *Voy.* Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, liv. I, § 50-57. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 8, 14, p. 83, 88. — [3] C'est une allusion à la *Gnose*. *Voy.* plus haut, p. 285, note 2. — [4] *Voy. Enn.* III, liv. IV, § 2. La fin de la phrase de Plotin rappelle ce passage de Platon : « L'âme en général prend soin de la nature inanimée. » (*Phèdre*, t. VI, p. 48 de la trad. de M. Cousin.) Plotin a déjà cité ces mots p. 177. — [5] *Voy.* Platon, *Phédon*, p. 68, t. I, p. 240, de trad. de M. Cousin.

rieures à celles d'ici-bas; mais ne portons pas envie pour cela aux autres hommes qui sont capables de poursuivre le même but et qui le poursuivent constamment; ne les accusons pas d'en être incapables[1]. Ne tombons pas dans la même erreur que ceux qui nient le mouvement des astres, parce que les sens les leur font voir immobiles : ne faisons pas comme les Gnostiques qui croient que l'âme des astres ne voit pas ce qui est extérieur parce qu'ils ne voient pas eux-mêmes cette âme apparaître extérieurement.

[1] C'est une allusion à la distinction établie par les Gnostiques entre les *pneumatiques*, les *psychiques* et les *hyliques*. *Voy.* à ce sujet la *Note* sur ce livre, p. 518.

NOTES

ET

ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES

ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

VIE DE PLOTIN.

Cette vie a été écrite par Porphyre en 303, lorsqu'il avait déjà soixante-dix ans. Elle n'a d'abord paru qu'en latin, traduite par Marsile Ficin, en tête de sa traduction des *Ennéades* (Florence, 1492, in-fol.). Elle fut publiée avec le texte même des *Ennéades,* dans l'édition de Bâle, 1580, in-fol. Le texte grec de cette *Vie,* ainsi que la traduction latine de Ficin, ont été reproduits en tête de l'édition des *Ennéades* de Fréd. Creuzer (Oxford, 1835, 3 vol. in-4°) et de celle de Kirchhoff (Leips., 1856). On regrette de ne pas la retrouver dans l'édition de Plotin qui fait partie de la *Collection des Auteurs grecs* publiée par MM. Didot (Paris, 1855, gr. in-8°). Jacques Léopardi en avait préparé, dès l'âge de dix-sept ans (1814), une édition spéciale, grecque-latine, avec notes et commentaires; mais il ne paraît pas que ce travail, dont Fr. Creuzer parle avec éloge et qu'il n'a pas dédaigné de mettre à profit dans ses Notes (vol. III, p. 499 et suiv. de son éd. de Plotin), ait jamais vu le jour.

La *Vie de Plotin* a été traduite en français par Lévesque de Burigny (Paris, 1747, in-12, avec le *Traité de l'Abstinence des viandes,* du même auteur) : c'est cette traduction, ainsi que nous en avons prévenu en note (p. 1, note 1), qui a servi de base à la nôtre. Cette *Vie* a été également traduite en allemand par Engelhardt, en tête de sa traduction de la 1re Ennéade (Erlangen, 1820, in-8°). M. Barthélemy Saint-Hilaire en a traduit les § 8, 17, 18, 24, dans son livre *De l'École d'Alexandrie,* p. 163-169.

Bien que renfermant plusieurs fables, qui paraissent avoir été imaginées dans le but de faire passer Plotin pour un personnage divin, cette *Vie de Plotin* est un monument précieux. En même temps qu'elle nous fournit sur la vie et les travaux du chef de l'école néoplatonicienne un grand nombre de détails intéressants, que nous n'avons aucune raison de suspecter, elle nous donne une idée du goût littéraire et des dispositions morales de l'époque, ainsi que de la crédulité avec laquelle les faits merveilleux étaient alors accueillis chez les païens.

Cette vie est d'ailleurs le seul document original que nous possédions, non-seulement sur la vie de Plotin, mais sur l'histoire du Néoplatonisme à cette époque. Eunape et Suidas ont, il est vrai, consacré des notices à Plotin, mais ces notices, aussi insignifiantes que courtes, n'ajoutent presque rien à ce que nous apprend Porphyre, comme il sera facile d'en juger par la traduction que nous en donnons ci-après; la notice de Suidas ne pourrait même qu'égarer. L'impératrice Eudoxie, dans ses *Ionia* (c'est-à-dire *Champ de violettes*), ouvrage publié par Villoison dans ses *Anecdota græca*, consacre aussi quelques lignes à Plotin, mais elle ne fait qu'abréger Porphyre, dont elle cite le plus souvent les termes mêmes.

NOTICE D'EUNAPE

(Extraite des *Vies des Philosophes*).

« Le philosophe Plotin était d'Égypte; pour préciser, j'ajouterai qu'il avait pour patrie la ville de Lycopolis. Ce fait n'a pas été rapporté par le divin philosophe Porphyre, quoiqu'il ait été, comme il le dit lui-même, l'élève de Plotin et qu'il ait passé près de lui une grande partie de sa vie.

» Les autels de Plotin ne sont pas encore refroidis, et non-seulement ses livres sont plus étudiés des savants que ceux mêmes de Platon, mais encore la multitude, bien qu'incapable de comprendre parfaitement sa doctrine, y conforme cependant sa conduite.

» Porphyre a rapporté tous les détails de la vie de ce philosophe, de telle sorte qu'on n'y peut rien ajouter; il semble en outre avoir suffisamment expliqué beaucoup de ses écrits. »

Cette notice, on le voit, n'ajoute qu'un seul détail à la Vie écrite par Porphyre : c'est le nom de la patrie de Plotin. Quant à l'assertion que contient la dernière phrase, c'est une allusion non-seulement aux Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά de Porphyre, mais encore aux ouvrages composés par ce philosophe pour expliquer la doctrine de

Plotin, tels que les traités *De l'Ame*, *De la Matière*, etc., traités aujourd'hui perdus.

NOTICE DE SUIDAS.

« Plotin, de Lycopolis, philosophe, disciple de cet Ammonius qui avait d'abord été portefaix, fut le maître d'Amélius, qui lui-même eut pour élève Porphyre ; celui-ci forma Iamblique ; Iamblique, Sopater. Plotin prolongea sa carrière jusqu'à la septième année du règne de Gallien. Il a composé cinquante-quatre livres qui sont divisés en six *Ennéades*. Sa constitution fut affaiblie par l'effet de la maladie sacrée (l'épilepsie). Il écrivit encore d'autres ouvrages. »

Cette notice, si courte, renferme cependant plusieurs erreurs : elle est sur plusieurs points en contradiction flagrante avec le témoignage formel de Porphyre. Ainsi, il est faux que Porphyre ait été disciple d'Amélius : quoiqu'il fût moins âgé que lui et qu'il soit entré plus tard à l'école de Plotin, il fut le disciple direct de ce philosophe. Il est faux également que Plotin soit mort la septième année de Gallien : d'après les détails que donne Porphyre sur l'époque de sa naissance et sur l'âge auquel il mourut (66 ans), on est conduit à la deuxième année du règne de Claude. Nulle part Porphyre ne dit que Plotin ait été attaqué d'*épilepsie*, quoique cependant il donne de grands détails sur la santé de son maître et fasse même connaître la maladie d'estomac dont il souffrait habituellement (§ 2). Rien enfin ne donne lieu de croire que Plotin ait laissé d'autres ouvrages que les *Ennéades* : le peu de valeur de quelques-uns des morceaux que Porphyre a fait entrer dans cette collection prouve assez avec quel soin religieux il a recueilli, comme il le déclare lui-même, toutes les œuvres sorties de la plume de son maître.

Pour mettre quelque ordre dans le récit un peu confus de Porphyre et pour dégager les faits historiques et biographiques du milieu des détails littéraires dont ils sont entourés, nous présenterons, à l'exemple de Creuzer, un tableau chronologique des principaux événements de la Vie de Plotin.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA VIE DE PLOTIN D'APRÈS PORPHYRE.

ANNÉES de J.-C.	EMPEREURS RÉGNANTS.	ANNÉES de la vie de PLOTIN.	
205	SEPTIME-SÉVÈRE, 13	1	Naissance de Plotin (*Porphyre*, § 2). [Selon Eunape et Suidas, il naît à Lycopolis, en Égypte.]
212	 20	8	Plotin commence à suivre l'école d'un Grammairien (§ 3).
232	ALEXAND.-SÉVÈRE, 11	28	Il commence à suivre les leçons d'Ammonius Saccas, à Alexandrie (§ 3).
242	GORDIEN. 5	38	Il quitte l'école d'Ammonius pour accompagner l'empereur Gordien dans une expédition contre les Perses.
244	PHILIPPE-L'ARABE, 1	40	Après la mort de Gordien, tué en Mésopotamie, il se réfugie à Antioche, d'où il vient à Rome, et il commence à enseigner dans cette ville (§ 3).
246	 3	42	Amélius vient fréquenter son école (§ 3).
253	GALLUS. 2	49	Porphyre, âgé de vingt ans, vient pour la première fois à Rome (§ 5), mais sans s'attacher encore à Plotin.
254	GALLIEN. 1	50	Plotin commence à écrire (§ 4).
262	 9	58	La peste désole Rome : Plotin est attaqué d'une esquinancie (§ 2).
263	 10	59	Porphyre vient de Grèce à Rome, s'attache à Plotin, et demeure avec lui pendant six ans (§ 4). — Plotin, à cette époque, avait déjà composé 21 livres (§ 4). — Plotin propose, mais inutilement, à l'empereur Gallien de fonder une cité philosophique qu'il aurait appelée *Platonopolis* (§ 12).
268	 12	64	Porphyre quitte Plotin pour se rendre en Sicile. A cette époque, Plotin avait composé 24 nouveaux livres (§§ 5, 6 et 11).
269	CLAUDE II. 1	65	Plotin envoie à Porphyre, en Sicile, cinq nouveaux livres (§ 6). — Il se retire en Campanie (§ 6), après un séjour de vingt-six ans à Rome (§ 9).
270	 2	66	Plotin meurt en Campanie, n'ayant auprès de lui de ses disciples qu'Eustochius (§§ 2 et 7). Peu auparavant il avait adressé ses quatre derniers livres à Porphyre, en Sicile (§ 6).

PREMIÈRE ENNÉADE[1].

Cette *Ennéade* a été traduite en allemand par le docteur T. V. Engelhardt, qui avait annoncé une traduction complète de Plotin sous ce titre : *Die Enneaden des Plotinus, übersetz, mit fortlaufenden den Urtext enlæuternden Anmerkungen begleitet* (Erlangen, 1820, in-8).

LIVRE PREMIER.

QU'EST-CE QUE L'ANIMAL? QU'EST-CE QUE L'HOMME?

Ce livre est, dans l'ordre chronologique, le cinquante-troisième, c'est-à-dire l'avant-dernier. Composé par Plotin à la fin de sa vie, il résume, avec une concision qui tombe souvent dans l'obscurité, des idées que ce philosophe avait déjà développées dans plusieurs traités d'une étendue considérable, tels que les livres III et IV de l'*Ennéade* IV (*Doutes sur l'Ame*) et le livre VII de l'*Ennéade* VI (*De la multitude des Idées et du Bien*). Il était donc absolument nécessaire, pour faciliter l'intelligence de ce livre, ainsi que des suivants, de donner des éclaircissements et de faire des rapprochements qui, par leur nombre et leur dimension, n'auraient pu trouver place dans les notes placées au bas des pages. C'est le motif qui nous a décidé à reporter ici nos explications.

Nous allons essayer d'abord de résumer, dans la mesure de ce qui est indispensable pour l'intelligence de ce livre, les principes

[1] On sait qu'*Ennéade* veut dire *neuvaine*. Porphyre explique, dans sa *Vie de Plotin*, § 25, p. 28, le sens de ce mot, et expose les raisons qui lui ont fait adopter la distribution des 54 livres de Plotin en six *Ennéades*:

fondamentaux du système de Plotin ; nous signalerons en même temps, dans une énumération rapide, les passages divers de notre auteur, où sont développées les idées qui peuvent paraître obscures dans le traité que nous examinons, et nous montrerons leur liaison avec les matières contenues dans ce volume ; nous indiquerons une fois pour toutes la valeur des termes que Plotin emploie et qu'il emprunte tour à tour à Platon, à Aristote et aux Stoïciens, ce qui contribue à rendre d'autant plus difficile la lecture de ses ouvrages[1]. Enfin nous ferons suivre l'exposé de sa doctrine et de sa terminologie des passages des divers auteurs auxquels il paraît avoir fait des emprunts, ainsi que de ceux qui ont cité ou mentionné ce livre.

Voici dans quel ordre sera distribué notre travail :

§ I. THÉORIE DES TROIS HYPOSTASES DIVINES.

Le fondement de tout le système de Plotin est la théorie *des trois hypostases principales*, τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις, c'est-à-dire des trois principes divins qui, de toute éternité, sont émanés l'un de l'autre. Il y est fait une courte allusion dans ce livre, § 5, p. 44 ; mais ce passage resterait inintelligible si l'on ne cherchait ailleurs une exposition claire et complète de la doctrine que Plotin professe sur ce point. Nous en résumerons ici les idées essentielles à l'aide de passages empruntés à d'autres livres, tels que le livre VIII de l'*Ennéade* I, § 2, p. 118, et le livre IX de l'*Ennéade* II, § 1, p. 254-261.

[1] *Voy* la lettre d'Amélius, p. 18.

1° Le premier principe s'appelle *le Premier*, τὸ πρῶτον, *le Bien*, τὸ ἀγαθόν, parce que tout en dépend, tout y aspire, tout en tient l'existence, la vie et la pensée (t. I, p. 109, 114, 118). Il s'appelle aussi *l'Un*, τὸ ἕν, *le Simple*, τὸ ἁπλοῦν, *l'Absolu*, τὸ αὔταρκες, *l'Infini*, τὸ ἄπειρον, qui a manifesté sa puissance en produisant tous les êtres intelligibles (t. I, p. 112, 254, 264, 273, 285).

2° Le second principe est l'*Intelligence*, νοῦς, qui embrasse dans son universalité toutes les intelligences particulières. En se pensant elle-même, l'Intelligence possède toutes choses, elle est toutes choses, parce qu'en elle le sujet pensant, l'objet pensé et la pensée elle-même sont identiques [1] (t. I, p. 44, 118, 260, 273).

Ses *idées*, ἰδέαι, sont les *formes pures*, εἴδη, *types* de tout ce qui existe ici-bas dans le monde sensible, les *essences*, οὐσίαι, les *êtres réels*, ὄντως ὄντα, les *intelligibles*, νοητά [2]; elles composent le *monde intelligible*, κόσμος νοητός (t. I, p. 279).

3° Le troisième principe est l'*Ame universelle*, ἡ ψυχὴ ὅλη, ou l'*Ame du monde*, ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου, dont procèdent toutes les âmes particulières (t. I, p. 44).

Il y a en elle deux parties : la *Puissance principale de l'Ame*, τὸ ἡγούμενον τῆς ψυχῆς [3], ou l'*Ame céleste*, ἡ ψυχὴ οὐρανία, qui contemple l'Intelligence et en reçoit les formes (t. I, p. 119, 150, 191-193, 263, 266, 275) ; la *Puissance inférieure de l'Ame*, τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις ἡ ἥττων, appelée *Puissance naturelle et génératrice*, ἡ φυσικὴ δύναμις καὶ γεννητική, *Raison totale de l'univers*, ὁ λόγος τοῦ παντὸς ὅλος, parce qu'elle transmet à la matière les raisons séminales qui

[1] *Voy.* p. 349. — [2] La doctrine de Plotin sur les *idées* diffère essentiellement de celle de Platon, comme il est facile de le reconnaître en lisant le livre VII de l'*Ennéade* V, et le livre VII de l'*Ennéade* VI. M. Ravaisson signale cette différence dans les termes suivants : « Au-dessus du monde sensible, il y a le *monde intelligible*, composé des *formes pures* ou *idées* de tout ce que le premier renferme. Mais ce n'est plus ce monde de *prototypes*, de *modèles* semblables aux choses sensibles, tel qu'il semblait que Platon l'eût conçu ; contre-épreuve fidèle, obtenue par la plus simple des abstractions, du monde réel où nous vivons. *C'est le monde que forment des unités où se trouvent en essence, concentrées dans la simplicité incorporelle, les choses que le monde sensible nous présente étendues et dispersées dans l'espace et le temps*... Les *idées* étaient chez Platon des formes abstraites, des entités logiques, inertes et inanimées : chez Plotin ce sont plus que des *âmes*, ce sont des *intelligences*. Qui ne voit ce que doit ici le Platonisme nouveau à l'influence féconde de la philosophie péripatéticienne ? » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 395, 398.) — [3] *Voy.* Platon, *Timée*, p. 41.

façonnent et qui forment les animaux (t. I, p. 45, 48, 101, 150, 163, 184, 191-193, 306, 309).

Macrobe, qui a beaucoup emprunté à Plotin pour composer son *Commentaire sur le Songe de Scipion*, résume assez fidèlement dans cet ouvrage (I, 14) la théorie des trois hypostases divines :

« Deus, qui prima causa est et vocatur, unus omnium, quæque sunt, quæque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti majestatis fecunditate de se Mentem creavit. Hæc Mens, quæ νοῦς vocatur, qua Patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris; Animam vero de se creat, posteriora respiciens. Rursus Anima partem quam intuetur induitur, ac, paulatim regrediente respectu in fabricam corporum, in corporea ipsa degenerat. Habet ergo et purissimam ex Mente, de qua est nata, *rationem* quod λογικὸν vocatur; et ex sua natura accipit *præbendi sensus præbendique incrementi seminarium :* quorum unum αἰσθητικὸν, alterum φυτικὸν nuncupatur. Sed ex his primum, id est λογικὸν, quod innatum sibi ex Mente sumpsit, sicut vere divinum est, ita solis divinis aptum; reliqua duo, αἰσθητικὸν et φυτικὸν, ut a divinis recedunt, ita convenientia sunt caducis. Anima ergo creans condensque corpora, ex illo mero ac purissimo fonte Mentis, quem nascendo de originis suæ hauserat copia, corpora illa divina vel supera, cœli dico et siderum, quæ prima condebat, animavit. »

Pour compléter cet éclaircissement sommaire sur la théorie des *trois hypostases principales*, et pour prévenir la confusion qui a été faite quelquefois entre la Trinité des Néoplatoniciens et la doctrine chrétienne de la Trinité (p. 257, note 2), nous donnerons l'opinion de saint Augustin sur cet important sujet :

« Qu'entend Porphyre par ses Principes ? Dans la bouche d'un philosophe platonicien, nous savons ce que cela signifie : il veut désigner Dieu le Père d'abord, puis Dieu le Fils, qu'il appelle la Pensée ou l'Intelligence du Père ; quant au Saint-Esprit, il n'en dit rien, ou ce qu'il en dit n'est pas clair : car je n'entends pas quel est cet autre principe qui tient le milieu, suivant lui, entre les deux autres. Est-il du sentiment de Plotin, qui, traitant des *Trois hypostases principales*[1], donne à l'Ame le troisième rang ? Mais alors il ne dirait pas que la troisième hypostase tient le milieu entre les deux autres, c'est-à-dire entre le Père et le Fils. En effet, Plotin place l'Ame

[1] C'est le titre du livre I de l'*Ennéade* V, livre qui est un des plus importants et des plus beaux de Plotin. Ce que saint Augustin dit ici des *Trois hypostases principales* est fort exact : si, par ignorance de la langue grecque, il n'a pu lire le texte même de ce livre, il se l'est au moins fait expliquer.

au-dessous de la seconde hypostase, qui est la Pensée du Père, tandis que Porphyre, en faisant de l'Ame une substance mitoyenne[1], ne la place pas au-dessous des deux autres, mais entre les deux. Porphyre, sans doute, a parlé comme il a pu, ou comme il a voulu: car nous disons, nous, que le Saint-Esprit n'est pas seulement l'esprit du Père, ou l'esprit du Fils, mais l'esprit du Père et du Fils. Aussi bien les philosophes sont libres dans leurs expressions, et, en parlant des plus hautes matières, ils ne craignent pas d'offenser les oreilles pieuses. Mais nous, nous sommes obligés de soumettre nos paroles à une règle précise, de crainte que la licence dans les mots n'engendre l'impiété dans les choses. Lors donc que nous parlons de Dieu, nous n'affirmons pas deux ou trois principes, pas plus que nous n'avons le droit d'affirmer deux ou trois dieux; et toutefois, en affirmant tour à tour le Père, le Fils, le Saint-Esprit, nous disons de chacun qu'il est Dieu. Car nous ne tombons pas dans l'hérésie des Sabelliens, qui soutiennent que le Père est identique au Fils, et que le Saint-Esprit est identique au Père et au Fils; nous disons, nous, que le Père est le père du Fils, que le Fils est le fils du Père, et que le Saint-Esprit est l'esprit du Père et du Fils, sans être ni le Père ni le Fils. Il est donc vrai de dire que le Principe seul purifie l'homme, et non les Principes, comme l'ont soutenu les Platoniciens. Mais Porphyre, soumis à ces puissances envieuses dont il rougissait sans oser les combattre ouvertement, n'a pas voulu reconnaître que le Seigneur Jésus-Christ est le Principe qui nous purifie par son incarnation. » (*Cité de Dieu*, X, 23, 24; t. II, p. 229 de la trad. de M. Saisset.)

Saint Augustin dit encore en s'adressant à Porphyre :

« Tu reconnais hautement le Père, ainsi que son Fils, que tu appelles l'Intelligence du Père, et enfin un troisième principe, qui tient le milieu entre les deux autres, et où il semble reconnaître le Saint-Esprit. Voilà, pour dire comme vous, les trois Dieux. Si peu exact que soit ce langage, vous apercevez pourtant, comme à l'ombre d'un voile, le but où il faut aspirer; mais le chemin du salut, mais le Verbe immuable fait chair, qui seul peut nous élever jusqu'à ces objets de notre foi où notre intelligence n'atteint qu'à peine : voilà ce que vous ne voulez pas reconnaître. » (*Ibid.*, X, 29; p. 244 de la trad.)

[1] Il ne nous reste aucun document qui soit propre à éclaircir le point dont parle ici saint Augustin. *Voy.* M. Vacherot, *Hist. de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 37.

les *impressions* et les *représentations sensibles*, comme nous l'avons déjà dit à la page précédente;

L'imagination intellectuelle qui traduit en images la pensée et le raisonnement[1] (t. I, p. 85; *Enn.* IV, liv. III, § 30, 31; *Enn.* VI, liv. VIII, § 3);

La *mémoire* (*Enn.* IV, liv. III, § 26, 28-32; liv. IV, § 1-4; liv. VI, § 3);

La *volonté*, θέλησις (*Enn.* VI, liv. VIII, § 4-12).

3. *Intelligence.*

L'*Intelligence* a pour fonction de *contempler les êtres véritables*, θεωρεῖ τὰ ὄντα. Son acte est la *pensée intuitive*, νόησις[2]; elle donne la *science*, la *sagesse* (t. I, p. 36, 44, 50, 67, 85).

4. *Rapports de la Sensibilité, de la Raison discursive et de l'Intelligence.*

Pour compléter cet exposé sommaire de la doctrine de Plotin sur les facultés de l'âme, nous donnons ici un morceau important du liv. III de l'*Ennéade* V (§ 2, 3), morceau où se trouvent fort bien indiquées les fonctions et les relations des trois facultés principales de l'âme, de la Sensibilité, de la Raison discursive et de l'Intelligence :

« Il est dans la nature de la *Puissance sensitive* (τὸ αἰσθητικὸν) de ne s'occuper que des objets extérieurs : car, dans le cas même où elle sent ce qui se passe dans le corps, elle perçoit encore des choses qui lui sont extérieures, puisqu'*elle perçoit les passions éprouvées par le corps* auquel elle préside.

» L'âme possède en outre la *Raison discursive* (τὸ λογιζόμενον) : *celle-ci juge les représentations sensibles, les combine et les divise; elle considère aussi sous forme d'images les conceptions qui lui viennent de l'intelligence*, et opère sur ces images comme sur les images fournies par la sensation ; enfin, *elle est encore la puissance de comprendre*, puisqu'elle discerne les nouvelles images des anciennes, et qu'elle les accorde en les rapprochant, d'où dérivent nos *réminiscences... Elle a ainsi la compréhension des formes qu'elle reçoit des sens et de l'intelligence.* Comment en a-t-elle la compréhension ? Le voici. Le sens a vu un homme et en a fourni l'image à la raison discursive. Que dit celle-ci ? Il peut se faire qu'elle ne dise rien et qu'elle se borne à en prendre connaissance. Il peut arriver aussi qu'elle se demande quel est cet homme, et

[1] *Voy.* p. 339-341. — [2] *Voy.* p. 327, 344-352.

que, l'ayant déjà rencontré, elle prononce, avec le secours de la mémoire, que c'est Socrate. Si elle développe l'image de Socrate, alors elle divise ce que lui fournit l'imagination. Si elle ajoute que Socrate est bon, elle parle encore des choses connues par les sens, mais ce qu'elle en affirme, savoir la bonté, elle le tire d'elle-même, parce qu'elle a en elle-même la *règle du bien*[1]. Mais a-t-elle en elle-même le bien ? C'est qu'elle est conforme au bien, et qu'elle en reçoit la notion de l'intelligence qui l'illumine : car *cette partie de l'âme* [la raison discursive] *est pure et reçoit des impressions de l'intelligence*[2].

» *Le propre de l'Intelligence* (νοῦς) *est de se penser elle-même et de contempler les choses qu'elle a en elle-même*. Dirons-nous que l'*intelligence pure* est une partie de l'âme ? Non : nous dirons cependant qu'elle est *nôtre*. Elle est autre que la raison discursive, elle est élevée au-dessus d'elle, et, d'un autre côté, elle est nôtre, quoique nous ne la comptions pas au nombre des parties de l'âme. Elle est nôtre d'une certaine manière, et elle n'est pas nôtre d'une autre manière : c'est que tantôt nous nous en servons, tantôt nous ne nous en servons pas, tandis que nous nous servons toujours de la raison discursive ; par conséquent, l'intelligence est nôtre quand nous nous en servons, et elle n'est pas nôtre quand nous ne nous en servons pas. Mais qu'est-ce que se servir de l'intelligence ? Est-ce devenir intelligence et parler comme étant l'intelligence,

[1] En exposant sa doctrine sur les *idées* et sur l'*Intelligence divine*, Plotin s'exprime souvent dans les mêmes termes que le fait Bossuet en développant la doctrine platonicienne de saint Augustin : « Les *règles* des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables. » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5.) — [2] « Dieu a fait des *natures intelligentes*, et je me trouve être de ce nombre;.. Dès là j'entends les choses comme elles sont : ma pensée leur devient conforme, car je les pense telles qu'elles sont; et elles se trouvent conformes à ma pensée, car elles sont telles que je les pense. Voilà donc quelle est ma nature, *pouvoir être conforme à tout*, c'est-à-dire *pouvoir recevoir l'impression de la vérité*, en un mot, *pouvoir l'entendre*. J'ai trouvé cela en Dieu : car il entend tout, il sait tout... Il est la règle : il ne reçoit pas du dehors l'impression de la vérité ; il est la vérité même, il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même. En cela donc je me reconnais fait à son image : non son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même ; mais *fait à son image, capable de recevoir naturellement l'impression de la vérité*. Et quand je reçois actuellement cette impression, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'*être actuellement éclairé de Dieu et rendu conforme à lui?* (*Ibid*, chap. IV, § 8, 9.)

ou bien est-ce parler conformément à l'intelligence? Nous ne sommes pas l'intelligence : *nous parlons conformément à l'intelligence par la première partie de la raison discursive qui reçoit les impressions de l'intelligence...*

» C'est la raison discursive qui nous constitue essentiellement. Les actes de l'intelligence nous sont supérieurs ; ceux de la sensibilité, inférieurs : *nous, nous sommes la partie principale de l'âme*, la partie qui forme une *puissance moyenne* entre ces deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers la sensibilité, tantôt s'élevant vers l'intelligence. On reconnaît que la sensibilité est nôtre parce que nous sentons à chaque instant. Il ne paraît pas évident que l'intelligence soit nôtre, parce que nous ne nous en servons pas toujours, et qu'elle est séparée en ce sens qu'elle n'incline pas vers nous, que c'est nous plutôt qui élevons nos regards vers elle. La sensation est notre messager, l'intelligence notre roi. Nous sommes donc rois quand nous pensons conformément à l'intelligence ; or, cela peut avoir lieu de deux manières : ou bien *nous avons reçu de l'intelligence des impressions et des règles* qui sont pour ainsi dire gravées en nous, *nous sommes remplis* en quelque sorte *par l'intelligence;* ou bien *nous pouvons en avoir la perception et l'intuition parce qu'elle nous est présente*[1]. »

La gradation observée ici par Plotin qui s'élève des Sens à la Raison discursive, et de la Raison discursive à l'Intelligence, est conforme à celle que Platon établit dans le livre VI de la *République*. Elle se retrouve dans le morceau suivant de saint Augustin :

« De la considération des choses corporelles, j'étais venu à celle de l'âme, qui sent par le moyen du corps, et de là à cette faculté intérieure de l'âme à laquelle les sens rapportent ce qu'ils ont aperçu des choses du dehors[2], et qui est le plus haut degré de la connaissance chez les animaux. De là, j'étais monté jusqu'à la faculté qui raisonne, et à qui il appartient de prononcer sur ce qui est rapporté par les sens ; et ayant reconnu que celle-là même était sujette au changement, je m'étais retiré jusqu'au plus haut de mon intelligence. Ce fut là qu'écartant toutes les illusions de la coutume et tous les fantômes de l'imagination, je me demandai quelle était donc cette lumière dont ma raison était éclairée, lorsqu'elle prononçait sans hésiter que ce qui est incapable de changement vaut mieux que ce qui en est capable, et d'où lui venait même la notion qu'elle avait de cette nature immuable qu'elle n'aurait

[1] *Voy.* p. 346. — [2] Cette faculté est le *sens commun* d'Aristote.

point mise, comme elle le faisait, au-dessus de tout ce qui est sujet à changer, si elle n'en avait eu quelque idée; et enfin je parvins à découvrir ce qui est souverainement. » (*Confessions*, VII, 17.)

5. *Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines.*

Dans le § 8 du livre I (p. 44), Plotin indique très-brièvement les rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines, l'Un, l'Intelligence divine, l'Ame universelle. Sa pensée peut se formuler ainsi :

Notre être est l'image des trois hypostases divines :

Par l'unité qui fait le fond de notre être, nous nous rattachons à l'Un, nous subsistons en lui ;

Par notre intelligence, nous sommes en communication perpétuelle avec l'Intelligence divine qui nous éclaire (p. 346, 348);

Par notre âme, nous avons une essence conforme à l'essence de l'Ame universelle, essence qui est indivisible parce qu'elle fait partie du monde intelligible, et divisible parce qu'elle est présente dans tout le corps qu'elle fait vivre. Nous avons ainsi en nous deux parties, l'*âme raisonnable* et l'*âme irraisonnable*, qui correspondent aux deux parties de l'Ame universelle, la *Puissance principale* et la *Puissance naturelle et génératrice*.

Ces idées sont développées dans le passage suivant qui peut servir de commentaire au § 8 :

« S'il y a dans la nature trois principes, comme nous venons de le dire, l'Un, l'Intelligence, l'Ame universelle, *il doit y avoir aussi en nous trois principes*. Je ne veux pas dire que ces trois principes soient dans les choses sensibles : car ils en sont séparés, ils sont hors du monde sensible, comme les trois principes divins sont hors de la sphère céleste, et ils constituent l'*homme intérieur*, selon l'expression de Platon. Notre âme est donc quelque chose de divin : elle a une nature autre [que la nature sensible] et telle que celle de l'Ame universelle. Or toute âme parfaite possède l'intelligence; mais il y a l'intelligence qui raisonne [la raison discursive], et l'intelligence qui fournit les principes du raisonnement [l'intelligence pure].... Puisque l'âme raisonnable porte des jugements sur le juste et le beau et décide si tel objet est beau, si telle action est juste, il doit y avoir une justice et une beauté immuables, d'où la raison discursive tire ses principes ; sinon, comment pourrait-elle raisonner ? Si l'âme tantôt raisonne sur la justice et sur la beauté, tantôt ne raisonne pas sur ces choses, il faut que nous ayons en nous l'Intelligence qui ne raisonne pas, mais qui possède toujours

la justice et la beauté[1]; enfin, il faut que nous ayons en nous la cause et le principe de l'Intelligence, Dieu, qui n'est point divisible, qui subsiste, non dans un lieu, mais en lui-même, qui est contemplé par une multitude d'êtres, par chacun des êtres aptes à le recevoir, mais qui reste distinct de ces êtres, de même que le centre subsiste en lui-même, tandis que les rayons viennent tous aboutir à lui de tous les points de la circonférence. C'est ainsi que nous-mêmes, par une des parties de nous-mêmes, *nous touchons à Dieu, nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspendus* (ἐφαπτόμεθα, σύνισμεν, ἀνηρτήμεθα); *or, nous sommes édifiés en lui* (ἐνιδρύμεθα) *quand nous nous tournons vers lui*[2]. » (*Enn.* V, liv. I, § 10, 11.)

B. *Rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle d'Aristote.*

En composant le livre I, Plotin a pris pour texte et pour modèle le traité *De l'Ame* d'Aristote. Il en imite le début et le plan[3], en

1 « Nos philosophes de prédilection [les Platoniciens] ont parfaitement distingué ce que l'esprit conçoit de ce qu'atteignent les sens, ne retranchant rien à ceux-ci de leur domaine légitime, n'y ajoutant rien, et déclarant nettement que *cette lumière de nos intelligences qui nous fait comprendre toutes choses, c'est Dieu même* qui a tout créé. » (Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 7; t. II, p. 84 de la trad.) Développant la pensée de saint Augustin, Bossuet dit: « *Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations que nous avons appelées intellectuelles.* L'entendement a pour objet les vérités éternelles... qui sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même... L'*âme, faite à l'image de Dieu*, capable d'entendre la vérité, qui est Dieu même, *se tourne actuellement vers son original*, c'est-à-dire *vers Dieu, qui est toujours et partout invisiblement présent; l'âme l'a toujours en elle-même: car c'est par lui qu'elle subsiste.* » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5, 9, 10.) — 2 Dans sa *Lettre au pape Innocent XI* (§ 7), Bossuet dit encore: « Nous avons fait un traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, où nous expliquons la nature de l'esprit par les choses que chacun expérimente en soi, et faisons voir qu'un homme qui sait se rendre présent à lui-même trouve Dieu plus présent que toute autre chose, puisque sans lui il n'aurait ni mouvement, ni esprit, ni vie, ni raison; selon cette parole vraiment philosophique de l'apôtre prêchant à Athènes, c'est-à-dire dans le lieu où la philosophie était comme dans son fort: « *Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes;* et encore; *puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration, et toutes choses* (*Actes*, XVII, 25, 27, 28). » — 3 Comme Aristote, Plotin commence par discuter les diverses hypothèses qu'on peut faire sur le sujet qu'il traite, puis il expose sa propre théorie. Nous reviendrons plus loin sur ce point, p. 369.

discute continuellement la doctrine, ou s'en approprie les idées[1]; mais il les résume avec une extrême concision au lieu de les commenter. Il en résulte que, pour comprendre sa pensée, il est absolument indispensable de se référer aux passages d'Aristote auxquels il fait allusion[2], et d'y chercher les développements qu'il n'a pas cru nécessaire de reproduire dans ce livre. Pour épargner au lecteur la peine de chercher lui-même les rapprochements qu'exige notre sujet, nous donnons ici, dans l'ordre le plus propre à en faciliter la comparaison, mais en nous bornant à ce livre de Plotin[3] et au traité *De l'Ame* d'Aristote, les passages où les doctrines de ces deux auteurs sur les facultés de l'âme offrent entre elles une analogie remarquable[4].

1. *Puissance nutritive ou végétative, Puissance génératrice.*

« La première des *images de l'âme*, dit Plotin, est la *sensation*, qui réside dans la partie commune [l'animal]; viennent ensuite toutes *les autres formes de l'âme*, formes qui dérivent successivement l'une de l'autre, jusqu'à la *faculté génératrice et végétative*, et en général jusqu'à la *faculté qui produit et façonne autre chose que soi.* » (*Enn.* I, liv. I, § 8, p. 45.)

Il ressort de ce passage que, pour notre auteur, la *puissance nutritive* ou *végétative*, la *puissance génératrice*, et la *puissance qui produit et façonne autre chose que soi*, c'est-à-dire, la *nature*[5], sont une seule et même chose. C'est également la théorie d'Aristote :

« Il faut tout d'abord parler de l'*alimentation* et de la *génération*: car *l'âme nutritive se retrouve aussi dans les autres âmes;*

[1] Porphyre dit dans sa *Vie de Plotin* (§ 14, p. 15) : « La Métaphysique d'Aristote est condensée tout entière dans les écrits de Plotin. » On peut dire également du livre que nous examinons : « Le traité *De l'Ame* y est condensé tout entier. » — [2] Plotin faisait lire dans son école les Commentaires des Péripatéticiens aussi bien que ceux des Platoniciens (Porphyre, *Vie de Plotin*, § 14, p. 15). Ses auditeurs devaient donc être familiarisés avec la doctrine exposée dans le traité *De l'Ame* d'Aristote. De plus, Plotin n'écrivait que pour ses disciples (*ibidem*, § 4, p. 6), afin de résumer pour leur usage les leçons qu'il leur avait faites sur un sujet particulier. Cela résulte de plusieurs passages de sa *Vie* écrite par Porphyre et des expressions dont il se sert lui-même, *Enn.* II, liv. IX, § 14, p. 297-298. Il pouvait donc être compris d'eux sans entrer dans aucune des explications qui eussent été nécessaires pour des lecteurs étrangers à son enseignement. — [3] Pour le reste, *Voy.* la traduction de l'*Ennéade* IV. — [4] Nous mettons en italiques les expressions sur lesquelles portent principalement les rapprochements. — [5] Sur le sens du mot *nature* dans Aristote. *Voy.* la note 3 de la page 221.

et c'est la première et la plus commune des facultés de l'âme, celle par laquelle la vie appartient à tous les êtres animés. Ses actes sont d'engendrer et d'employer la nourriture[1]. L'acte le plus naturel aux êtres vivants qui sont complets, et qui ne sont ni avortés, ni produits par génération spontanée, c'est de produire un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant qu'ils le peuvent[2]. Tous, en effet, ont ce désir instinctif; et c'est en vue de cet acte qu'ils font ce qu'ils font selon la nature. Mais comme ces êtres ne peuvent jouir de l'éternel et du divin par leur propre continuité, parce que aucun des êtres périssables ne saurait demeurer identique et un numériquement, chacun d'eux y participe pourtant dans la mesure où il le peut, les uns plus, les autres moins; et si ce n'est pas l'être même qui subsiste, c'est presque lui: s'il n'est pas un en nombre, il est du moins un en espèce[3]. » (*De l'Ame*, II, 4; p. 188 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.)

2. *Nature de la sensation. Rapports de la sensation avec l'imagination, l'opinion et la raison discursive.*

« *La sensation est la perception d'une forme ou d'un corps impassible. Le raisonnement et l'opinion se rapportent à la sensation*[4]. » (*Enn.* I, liv. I, § 2, p. 38.)

[1] « L'*Ame végétative* est ce qu'on appelle encore à Montpellier le *principe vital*, et presque partout la *force vitale.* » (Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale des règnes organiques*, t. II, p. 69.) — [2] Cette idée est empruntée au *Banquet* de Platon. *Voy.* la trad. de M. Cousin, t. VI, p. 311. — [3] Plotin développe cette pensée dans le livre I de l'*Ennéade* II, § 1, p. 143-144. — [4] Ce rapport de la *sensation* avec le *raisonnement* est expliqué dans le passage suivant de Bossuet: « Nous pouvons définir la *sensation : la première perception qui se fait dans notre âme à la présence des corps*, que nous appelons objets, et *ensuite de l'impression qu'ils font sur les* organes de *nos sens*... La première chose que j'aperçois en ouvrant les yeux, c'est la lumière et les couleurs. Je puis bien ensuite avoir diverses pensées sur la lumière, en rechercher la nature, en remarquer les réflexions et les réfractions. Mais *toutes ces pensées ne me viennent qu'après cette perception sensible* de la lumière que j'ai appelée *sensation.* » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 1.) Nous citerons encore plusieurs fois cet ouvrage de Bossuet, parce que la théorie des facultés de l'âme qui s'y trouve exposée ressemble encore plus à celle de Plotin qu'à celle d'Aristote. La raison en est fort simple. Plotin et Bossuet se sont proposé le même but: concilier Platon et Aristote; ils ont puisé à des sources analogues: Plotin a fondé sa théorie sur le traité *De l'Ame* d'Aristote et les dialogues de Platon; Bossuet, sur les écrits

« *La faculté de sentir, qui est propre à l'âme, ne doit pas percevoir les objets sensibles eux-mêmes, mais seulement leurs formes, imprimées à l'animal par la sensation.* Car ces formes ont déjà quelque chose de la nature intelligible. La *sensation extérieure propre à l'animal* n'est que l'image de la *sensation propre à l'âme*, sensation qui, par son essence même, est plus vraie, plus réelle, puisqu'elle consiste seulement à regarder des *images* en restant impassible. *C'est de ces images, au moyen desquelles l'âme a seule le pouvoir de diriger l'animal, c'est,* disons-nous, *de ces images que dérivent le raisonnement, l'opinion, la pensée, qui nous constituent principalement*[1]. » (*Enn.* I, liv. I, § 7, p. 43.)

Ces deux passages de Plotin résument, sous une forme très-concise, les idées qui sont développées par Aristote sur le même sujet[2] :

péripatéticiens de saint Thomas, qu'il cite chap. V, et sur les écrits platoniciens de saint Augustin.

[1] La distinction de la *sensation extérieure* et de la *sensation intérieure* se trouve encore dans Bossuet (*ibidem*, chap. I, § 5) : « On appelle *sens extérieur* celui dont l'organe paraît au dehors et qui demande un objet actuellement présent. Tels sont les cinq sens que chacun connaît... On appelle *sens intérieur* celui dont les organes ne paraissent pas et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent. On range ordinairement parmi les sens intérieurs cette faculté qui réunit les sensations, qu'on appelle le *sens commun*, et celle qui les conserve et les renouvelle, c'est-à-dire, l'*imaginative*. » — [2] Nous nous bornons ici à indiquer un simple rapprochement. Nous expliquerons, dans les notes sur l'*Ennéade* IV, la différence qu'il y a entre la doctrine d'Aristote et celle de Plotin sur la connaissance des objets sensibles. Voici d'ailleurs l'opinion de M. Ravaisson sur ce sujet : « Il est vrai qu'Aristote avait représenté la sensation comme un phénomène passif qui consistait à recevoir en soi les formes des objets sensibles. Mais, sous cette apparence, la véritable théorie qu'il propose, théorie par laquelle il vient rendre à la sensation la valeur que lui refusait le Platonisme, c'est que dans la sensation, en tant qu'elle est une connaissance, il n'y a point de *passion*, d'altération proprement dite de l'âme, mais seulement cette sorte de changement par lequel on passe de la possession à l'usage, de l'*habitude* à l'*acte* ; c'est que les objets sensibles ne servent qu'à faire agir le sens ; c'est que l'*âme est en puissance toutes les formes sensibles, comme l'intelligence toutes les formes intelligibles* ; c'est enfin que toutes les formes sensibles ne sont autre chose, dans le fond, que les fonctions ou les actes de l'âme. La théorie que Plotin oppose à l'opinion vulgaire [qui fait consister la sensation dans l'*impression* de l'objet sensible sur le sens ou sur l'âme] est donc la théorie même d'Aristote. Seulement, repoussant toute similitude tirée des modifications passives de la matière, il réduit l'idée de la perception sensible, avec plus de précision qu'Aristote n'avait paru le faire, à celle de l'activité cognitive qui trouve en soi son véritable objet. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 404.)

« *Chacun des organes des sens reçoit la chose sensible sans la matière.* » (*De l'Ame*, III, 2; p. 264 de la trad.).

« Il faut admettre, pour tous les sens en général, que *le sens est ce qui reçoit les formes sensibles sans la matière*, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé, et garde cette empreinte d'airain ou d'or, mais non pas en tant qu'or ou airain[1]. De même la sensibilité est spécialement affectée pour chaque objet qui a couleur, saveur ou son, non pas selon que chacun de ces objets est dénommé, mais selon qu'il est de telle nature, et suivant la seule raison [essence]. Elle est donc identique à l'objet senti, bien que son être soit différent : car autrement ce qui sent serait ainsi une sorte de grandeur. Mais pourtant l'essence de ce qui sent, non plus que la sensation même, n'est pas une grandeur ; c'est un certain rapport et une certaine puissance à l'égard de l'objet senti. Et cela même nous fait voir

[1] Cette idée est empruntée au *Théétète* de Platon. Voy. t. II, p. 180 de la trad. de M. Cousin : « Suppose avec moi, pour causer, qu'il y a dans notre âme des *tablettes de cire*, plus grandes en celui-ci, plus petites en celui-là, d'une cire plus pure dans l'un, dans l'autre moins, trop dure ou trop molle dans quelques-uns, en d'autres tenant un juste milieu.—Je le suppose.—Disons que ces tablettes sont un présent de Mnémosyne, mère des Muses, et que tout ce dont nous voulons nous souvenir, entre toutes les choses que nous avons ou vues ou entendues ou pensées de nous-même, nous l'y imprimons comme avec un cachet, tenant toujours ces tablettes prêtes pour recevoir nos sensations et nos réflexions : que nous nous rappelons tout ce qui y a été empreint, tant que l'image en subsiste, et que lorsqu'elle est effacée, ou qu'il n'a pas été possible qu'elle s'y gravât, nous l'oublions et nous ne le savons pas. » Voilà l'origine de la *table rase* dont on a tant parlé. M. Ravaisson s'est donc trompé en écrivant (t. II, p. 403) : « Aristote est le *premier* qui ait comparé l'âme avant la sensation à une *table* où il n'y avait encore rien d'écrit. » Bossuet (*ibidem*, chap. III, § 22) développe l'idée d'Aristote dans les termes suivants : « La disposition des organes corporels est au fond de même nature que celle qui se trouve dans les objets mêmes au moment que nous en sommes touchés ; comme l'impression se fait dans la cire, telle et de même nature qu'elle a été faite dans le cachet. En effet, cette impression, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement dans la cire par lequel elle a été forcée de s'accommoder au cachet qui se met sur elle? Et de même, l'impression dans nos organes, qu'est-ce autre chose qu'un mouvement qui se fait en eux, ensuite du mouvement qui commence à l'objet... Il faut, pour bien raisonner, regarder toute cette suite d'impression corporelle, depuis l'objet jusques au cerveau, comme chose qui tient à l'objet ; et, par la même raison qu'on distingue les *sensations* d'avec l'*objet*, il faut les distinguer d'avec les *impressions* et les mouvements qui les suivent. »

clairement pourquoi les qualités excessives dans les choses sensibles détruisent les organes de la sensation. Si le mouvement est plus fort que l'organe, le rapport est détruit ; et ce rapport était pour nous la sensation, tout de même que l'harmonie et l'accord sont détruits quand les cordes sont trop fortement touchées. » (*De l'Ame,* II, 12 ; p. 247-249 de la trad.).

« *L'âme est en quelque sorte toutes les choses qui sont*[1]. *En effet, les choses sont ou sensibles ou intelligibles, et la science est en quelque façon les choses qu'elle sait, de même que la sensation est les choses sensibles*... Le principe qui sent et le principe qui sait dans l'âme sont en puissance les objets mêmes : ici, l'objet qui est su, et là, l'objet qui est senti. Mais nécessairement, ou il s'agit des objets eux-mêmes, ou seulement de leurs formes ; et ce ne sont certainement pas les objets ; car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, c'est seulement sa *forme*... L'intelligence est la forme des formes, et la sensation est la forme des choses sensibles. Mais comme il n'y a, en dehors des choses étendues, rien qui soit séparé comme nous le paraissent les choses sensibles, il faut admettre que *les choses intelligibles sont dans les formes sensibles*, comme y sont et les choses abstraites et tout ce qui est ou qualité ou modification des choses sensibles. Et voilà pourquoi *l'être, s'il ne sentait pas, ne pourrait absolument ni rien savoir ni rien comprendre ; mais quand il conçoit quelque chose, il faut qu'il conçoive aussi quelque image, parce que les images sont des espèces de sensations, mais des sensations sans matière*[2]... Mais en quoi consistera la différence des *pensées premières de l'intelligence*, et qui les empêchera de se confondre avec les *images ? Elles ne sont pas*

[1] Ce principe joue un rôle important dans la théorie de la connaissance, telle qu'elle est exposée dans les *Ennéades*. Voici à ce sujet un passage remarquable du livre VI de l'Ennéade IV (§ 3) : « *L'âme est la raison de toutes choses*, la raison dernière des choses intelligibles, la raison première des choses sensibles. Elle connaît donc les unes et les autres, parce qu'elle occupe une position intermédiaire entre elles. On dit qu'elle pense les choses intelligibles quand elle se les rappelle en s'y appliquant. Elle connaît les choses intelligibles parce qu'elle est ces choses d'une certaine manière, parce qu'elle les possède en quelque sorte, qu'elle en a l'*intuition* ; parce que, étant ces choses d'une manière obscure, elle se réveille, passe de l'obscurité à la clarté, de la *puissance* à l'*acte*. Elle se comporte de la même façon pour les choses sensibles : en les rapprochant de ce qu'elle a en elle-même, elle les rend lumineuses ; elle en a l'*intuition*. parce qu'elle possède une puissance prête [à les percevoir] et à les enfanter pour ainsi dire. » — [2] Le principe de cette théorie est dans le *Théétète*. *Voy.* t. II, p. 181-186 de la trad. de M. Cousin.

elles aussi des images; mais sans les images, elles ne seraient pas. » (*De l'Ame*, II, 8; p. 321-323 de la trad.)

3. *Rapports de la sensibilité avec les appétits et les passions.*

« *Les passions sont des manières de sentir*, ou du moins elles ne sauraient exister sans la sensation (livre I, § 1, p. 36)... *Le corps, en participant à la vie, ne devra-t-il pas recevoir la sensation et les passions qui en dérivent?* C'est donc le corps qui éprouvera le *désir*: car c'est lui qui jouira des objets désirés; c'est le corps qui éprouvera la *crainte*: car c'est lui qui pourra voir échapper les plaisirs qu'il recherche, c'est lui enfin qui sera exposé à périr (liv. I, § 4, p. 39). ... C'est pour le composé de l'âme et du corps que nous éprouvons de la *crainte*: nous craignons qu'il ne soit dissous; la cause de nos douleurs et de nos souffrances, c'est sa dissolution; enfin, le but de tous nos *appétits*, c'est d'écarter ce qui le trouble ou de prévenir ce qui pourrait le troubler[1]. » (*Enn.* I, liv. VIII, § 15, p. 139.)

Ce que Plotin dit ici sur les rapports de la sensibilité avec les appétits et les passions est conforme à la doctrine d'Aristote:

« L'objet sensible paraît mettre en acte la sensibilité qui n'est

[1] « Le *plaisir* et la *douleur* accompagnent les opérations des sens... Ces deux sentiments naissent en nous à la présence de certains corps qui nous accommodent ou nous blessent... Les sensations servent à l'âme à s'instruire de ce qu'elle doit rechercher ou fuir pour la conservation du corps qui lui est uni... Du plaisir et de la douleur naissent dans l'âme certains mouvements que nous appelons *passions*, *appétits* ou *répugnances*. Nous pouvons définir la *passion*: *un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne.* On compte ordinairement onze passions: l'amour, la haine, le désir, l'aversion, la joie, la tristesse; l'audace (ou la hardiesse, ou le courage), la crainte, l'espérance, le désespoir, la colère. Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'*appétit* qu'ils appellent *concupiscible*. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, ils les rapportent à l'*appétit* qu'ils appellent *irascible*. Ils appellent *appétit concupiscible* celui où domine le désir ou la concupiscence; et *irascible*, celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère. *L'appétit irascible* serait peut-être appelé plus convenablement *courageux*. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la *colère* et le *courage*; et il est naturel de nommer *appétit courageux* celui qui doit surmonter les difficultés. » (Bossuet, *ibidem*, chap. I, § 6, et chap, III, § 8.)

d'abord qu'en puissance. Elle ne souffre rien et n'est pas altérée... Sentir les choses ressemble à les dire ou les penser simplement. Mais quand la chose est agréable ou pénible, c'est une sorte d'affirmation ou de négation que fait l'âme en la poursuivant ou en la fuyant; et avoir du plaisir ou de la douleur, c'est, pour la moyenne sensible, agir à l'égard du bien ou du mal, en tant que les choses sont l'un ou l'autre. *La haine en acte pour le mal, et le désir en acte pour le bien, ne sont que la douleur et le plaisir; le principe qui, dans l'âme, désire, et celui qui hait, ne sont pas différents entre eux, pas plus qu'ils ne le sont du principe qui sent;* la façon d'être est seule diverse[1]. » (*De l'Ame*, III, 7; p. 314 de la trad.)

4. *Opinion.*

« *L'opinion se rapporte à la sensation* (*Enn.* I, liv. I, § 2, p. 38)... *Admettrons-nous que la souffrance a son principe dans cette opinion ou ce jugement qu'un malheur nous arrive à nous-mêmes ou à quelqu'un des nôtres, qu'alors il en résulte une émotion désagréable dans le corps et par suite dans tout l'animal*[2]*?* Mais on ne voit pas à qui appartient l'opinion, si c'est à l'âme ou au composé de l'âme et du corps? D'ailleurs, *l'opinion de la présence d'un mal n'entraîne pas toujours la souffrance:* il est possible que, malgré une telle opinion, on n'éprouve aucune affliction, que par exemple on ne s'irrite pas en se croyant méprisé, de même qu'on peut n'éprouver aucun désir, même dans l'attente d'un bien (liv. I, § 5, p. 41)... *L'opinion est trompeuse,* et nous fait commettre bien du mal (liv. I, § 9, p. 45)... L'opinion fausse vient à l'âme de ce que [ici-bas] elle n'est plus au sein de la vérité, et elle n'y est plus parce que [en vertu de son union avec le corps] elle n'est plus pure (liv. VIII, § 15, p. 139). »

Voici comment Aristote s'exprime sur le rapport de l'opinion avec la sensation:

« Avoir une opinion ne dépend pas de nous; c'est un fait nécessaire, l'opinion pouvant d'ailleurs être vraie ou fausse. Il y a plus: *quand notre opinion se rapporte à quelque chose de terrible et de*

[1] *Voy.* encore un autre passage d'Aristote, que nous citons p. 369. —

[2] « Le raisonnement peut servir à faire naître les passions. Nous connaissons par la raison le péril qui nous fait craindre, et l'injure qui nous met en colère; mais, au fond, ce n'est pas cette raison qui fait naître cet appétit violent de fuir ou de se venger; c'est le plaisir ou la douleur que nous causent les objets; et la raison, au contraire, d'elle-même tend à réprimer ces mouvements impétueux. » (Bossuet, *ibidem*, chap. I, § 19.)

redoutable, l'affection dont nous sommes aussitôt saisis est pareille à l'objet; et de même quand nous avons opinion de quelque chose de hardi... *L'opinion* est, comme l'imagination, *vraie et fausse.* Mais la croyance est la conséquence de l'opinion, puisqu'il est impossible, quand on a une opinion, que l'on ne croie pas aux choses dont on a l'opinion.... *L'opinion accompagne la sensation ou vient de la sensation.* Elle doit s'appliquer à la chose seulement dont il y a sensation. » (*De l'Ame*, III, 3; p. 280 de la trad.)

5. *Imagination.*

Nous avons dit plus haut, § II, p. 32, que Plotin distingue deux espèces d'imagination, l'imagination sensible et l'imagination intellectuelle. Voici comment il s'exprime au sujet de la première :

« *La représentation sensible ou imagination est l'impression faite par un objet extérieur sur la partie irrationnelle de l'âme*[1], partie qui ne peut recevoir cette impression que parce qu'elle n'est pas indivisible. » (*Enn.* I, liv. VIII, § 15, p. 159.)

» La *pensée discursive, qui apprécie les formes venant de la sensation, qui sent en quelque sorte les images,* est la faculté essentielle et constitutive de l'âme véritable... Souvent nous cédons aux appétits, à la colère, nous sommes dupes de quelque *image imparfaite:* la *conception des choses fausses,* l'*imagination,* n'attend pas le jugement de la raison discursive (liv. I, § 9, p. 45-46). »

Ce que Plotin dit ici de l'imagination sensible[2] paraît emprunté à la théorie d'Aristote :

« L'*imagination* est tout autre chose que la sensation et que la pensée. Elle ne se produit pas, il est vrai, sans la sensation, et sans elle il n'y a pas de conception; mais on voit facilement que l'imagination et la conception ne sont pas identiques... *Si l'imagination est la faculté par laquelle nous disons qu'une image se présente ou ne se présente pas à nous* (et ce mot n'est pas ici une simple métaphore), *elle est une faculté ou une habitude de ces*

[1] « Toutes les fois qu'un objet une fois senti par le dehors demeure intérieurement, ou se renouvelle dans ma pensée avec l'image de la sensation qu'il a causée à mon âme, c'est ce que j'appelle *imaginer*. La faculté où se fait cet acte s'appelle *imaginative* ou *fantaisie*, d'un mot grec qui signifie à peu près la même chose, c'est-à-dire se faire une image. Cet acte d'imaginer accompagne toujours l'action des sens extérieurs. » (Bossuet, *ibidem*, chap. I, § 4, 5.) — [2] Sur l'imagination sensible et l'imagination intellectuelle, *Voy.* plus loin les extraits du Commentaire de Ficin.

images qui nous fait juger, c'est-à-dire, *connaître le vrai et le faux... Les représentations de l'imagination sont fausses pour la plupart...* On peut dire que *l'imagination est le mouvement qui ne saurait avoir lieu sans la sensation, ni ailleurs que dans les êtres qui sentent;* qu'elle peut rendre l'être qui la possède agent et patient de bien des manières; et enfin qu'*elle peut également être vraie et être fausse.* Et voici comment il se peut qu'elle devienne fausse. La sensation des objets propres à chaque sens est vraie, ou du moins elle a le moins d'erreur possible. En second lieu, la sensation peut n'être qu'accidentelle, et c'est là que l'erreur peut commencer. Ainsi, quand on dit que telle chose est blanche, on ne se trompe pas; mais si l'on ajoute que cette chose blanche est ceci ou cela, c'est alors qu'on peut tomber dans l'erreur. En troisième lieu, vient la sensation des choses communes à tous les sens, et des conséquences qui suivent les accidents que supportent les objets propres : je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui sont les accidents des objets sensibles, et pour lesquels il y a surtout chance qu'on se trompe dans la sensation. Mais le mouvement produit par l'acte de la sensation différera de la sensation qui vient de ces trois sources. Le premier mouvement, celui de la sensation présente, est vrai; mais les autres, que la sensation soit ou ne soit pas présente, peuvent être faux; et ils le sont surtout quand l'objet de la sensation est éloigné[1]. Si donc l'imagination est la seule à remplir toutes les conditions indiquées, et qu'elle soit tout ce que l'on vient de dire, elle peut être définie : un mouvement causé par la sensation qui est en acte. Mais comme la vue est le principal de nos sens, l'*imagination* a reçu son nom de l'*image* que la lumière nous révèle, parce qu'il n'est pas possible de voir sans lumière. Et parce qu'elle subsiste dans l'esprit, et qu'elle est pareille aux sensations, les animaux agissent très-souvent par elle et par les sensations : les uns, parce qu'ils n'ont pas l'intelligence en partage, comme les bêtes brutes; les autres, parce que leur intelligence est quelquefois obscurcie par la passion, les maladies ou le sommeil, comme les hommes. » (*De l'Ame*, III, 3; p. 279-289 de la trad.)

Quant à l'imagination intellectuelle, voici la théorie professée par Plotin :

« Quand la faculté de l'âme qui nous représente les *images de la raison discursive et de l'intelligence* est dans un état convenable

[1] Toute cette théorie des erreurs de l'imagination est empruntée par Aristote au *Théétète* de Platon. *Voy.* la trad. de M. Cousin, t. II, p. 180-190.

de calme, nous en avons l'*intuition*, la connaissance en quelque sorte sensible, avec la connaissance antérieure de l'activité de l'intelligence et de la raison discursive; mais quand ce principe est agité par un trouble survenu dans l'harmonie des organes, la raison discursive et l'intelligence continuent d'agir sans qu'il y ait d'image, et la pensée ne se réfléchit pas dans l'imagination. Aussi faut-il admettre que *la pensée est accompagnée d'une image sans cependant en être une elle-même*[1]. » (*Enn.* I, liv. IV, § 10, p. 85.)

Cette théorie de l'imagination intellectuelle est également conforme à celle d'Aristote :

« *Quant à l'âme intelligente* [qui raisonne et conçoit], *les images remplissent pour elle le rôle des sensations.* Dès qu'elle affirme ou qu'elle nie que la chose est bien ou mal, elle la recherche ou la fuit. Voilà pourquoi *cette âme ne pense jamais sans images..... L'intelligence est aux images tout à fait ce que le sens commun est aux sensations diverses qu'il réunit.* Où est d'ailleurs la différence de rechercher comment l'âme distingue [en raisonnant] les choses qui sont dans un même genre, ou qui sont contraires, telles que le blanc et le noir? Soit en effet A le blanc en rapport avec B le noir; et que C soit à D comme l'un et l'autre sont entre eux. Ainsi il y a ici réciprocité; si C, D sont à un seul objet, ils y seront

[1] Bossuet a développé la même théorie (*ibidem*, chap. III, § 14) : « Il faut reconnaître qu'*on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti;* car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive... L'esprit occupé de choses incorporelles, par exemple de Dieu et de ses perfections, s'y est senti excité par la considération de ses œuvres, ou par sa parole, ou enfin par quelque autre chose dont les sens ont été frappés. Et notre vie ayant commencé par de pures sensations, avec peu ou point d'intelligence indépendante du corps, nous avons dès l'enfance contracté une si grande habitude de sentir et d'imaginer que ces choses nous suivent toujours sans que nous en puissions être entièrement séparés. De là vient que nous ne pensons jamais ou presque jamais à quelque objet que ce soit que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne : ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, telles que les noms, avec nos opérations intellectuelles. *On met en question s'il peut y avoir, en cette vie, un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible;* et il n'est pas incroyable que cela puisse être, durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation et exercés à se mettre au-dessus des sens; mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement. L'expérience fait voir qu'il se mêle toujours ou presque toujours à ses opérations quelque chose de sensible, dont même il se sert pour s'élever aux objets les plus intellectuels. »

tout comme y sont A, B. C'est une même et seule chose, bien que la façon d'être ne soit pas identique ; et de même aussi dans ce cas, le raisonnement ne change point, si A est le doux et que B soit le blanc. Ainsi donc *l'âme intelligente pense les formes dans les images qu'elle perçoit;* et c'est en quelque sorte en elles que se détermine pour l'âme ce qu'il faut rechercher ou fuir. Ce n'est pas de la sensation que lui vient le mouvement, alors qu'elle s'applique aux images; comme, par exemple, quand, sentant que le flambeau est en feu, et, voyant par le sens qui est commun, que le flambeau est en mouvement, l'âme comprend qu'il y a danger. Parfois aussi, d'après les images et les pensées qui sont dans l'âme, l'intelligence calcule et dispose l'avenir par rapport au présent, tout comme si elle voyait les choses. ... En résumé l'intelligence en acte est les choses quand elle les pense. Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'étendue, elle pense quelque chose qui en soit séparé. » (*De l'Ame,* III, 7; p. 315-318 de la trad.)

6. *Raison discursive.*

« *L'âme raisonnable constitue l'homme.* Dans tout raisonnement, *c'est nous qui raisonnons,* parce que *le raisonnement est l'acte propre de l'âme* (*Enn.* I, liv. I, §7, p. 44)... *La pensée discursive,* διάνοια, *qui apprécie les formes provenant de la sensation, qui regarde, qui sent en quelque sorte les images,* est la faculté essentielle et constitutive de l'âme véritable[1]. *La conception des choses vraies,* ἡ διάνοια ἡ ἀληθὴς [ainsi appelée par Plotin par opposition à l'*imagination sensible,* qui est la *conception des choses fausses,* ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια], est l'*acte des pensées intuitives* (*ibidem,* § 9, p. 46). »

Le sens de ces passages de Plotin est que la *raison discursive,* faculté essentielle de l'âme humaine, s'exerce à la fois, par le *jugement* et le *raisonnement,* sur les *images provenant de la sensation* et sur les *conceptions de l'intelligence*[2]. Cette théorie de la raison dis-

[1] *Voy.* plus loin les extraits du Commentaire de Ficin. — [2] Cette théorie de l'entendement se trouve également dans Bossuet (*ibidem,* chap. III, § 14): « Nous avons vu que notre esprit, averti de cette suite de faits que nous apprenons par nos sens, s'élève au-dessus, admirant en lui-même et la nature des choses, et l'ordre du monde. Mais les règles et les principes par lesquels il aperçoit de si belles vérités dans les objets sensibles sont supérieurs aux sens; et il en est à peu près des sens et de l'entendement comme de celui qui propose simplement les faits et de celui qui en juge. Il y a donc déjà en notre âme une

cursive est analogue à celle d'Aristote : cela ressort déjà clairement des citations que nous venons de faire du traité *De l'Ame* au sujet de l'imagination ; aussi nous nous bornerons à emprunter à M. Ravaisson le passage dans lequel il résume ce point de la doctrine péripatéticienne :

« Aux deux bouts de la science, au commencement et à la fin, l'intuition ; à une extrémité l'intuition sensible, à une autre l'intuition intellectuelle. La science proprement dite ne roule que sur le tout, complexe et divisible, qui a sa cause hors de lui, et elle ne fait que l'embrasser dans le tout d'une notion également divisible et complexe. Elle est tout entière dans des combinaisons générales de la matière et de la forme idéales, ou des conceptions de l'entendement. Elle est le monde de la contradiction et de la contrariété des idées, parmi lesquelles s'exerce l'activité de la raison discursive. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 530.)

A la théorie péripatéticienne de la raison discursive, se rattache celle de l'origine de nos erreurs. Selon Aristote, la sensation et l'intelligence sont infaillibles chacune dans l'intuition de son objet : l'erreur ne peut se trouver que dans les combinaisons que la raison discursive fait de nos conceptions. Voici comment ce philosophe s'exprime à cet égard :

« L'intelligence, quand elle ne s'applique qu'aux indivisibles, ne peut commettre d'erreur : car *dans le cas où il y a erreur ou vérité, c'est qu'il y a déjà comme une combinaison de pensées, réduites à une sorte d'unité*... Les pensées, toutes séparées qu'elles sont les unes des autres, sont combinées par l'intelligence, par exemple, celle de l'incommensurable avec celle du diamètre. S'il s'agit de choses qui ont été ou qui doivent être, l'intelligence y suppute en outre le temps et l'y combine. C'est que l'erreur, ici non plus, ne se trouve jamais que dans la combinaison. En effet, quand on suppose que le blanc n'est pas blanc, c'est par une combinaison qu'on affirme qu'il n'est pas blanc... L'assertion qui énonce une chose d'une autre chose, de même que l'affirmation, est toujours vraie ou fausse. *L'intelligence est vraie quand elle juge ce qu'est la chose d'après l'essence même de la chose ; elle peut ne pas l'être quand elle attribue telle chose à telle autre chose*[1].

opération, et c'est *celle même de l'entendement, qui précisément, et en elle-même, n'est point attachée au corps, encore qu'elle en dépende indirectement, en tant qu'elle se sert des sensations et des images sensibles.* »

[1] Bossuet expose plus clairement la même doctrine dans le passage suivant (*ibidem*, chap. I, § 7) : « Les sens ne nous apportent que leurs propres sensa-

Mais de même qu'*il est toujours vrai qu'on voit la chose propre de la vue,* et que c'est seulement quand on ajoute que cette chose est ou n'est pas un homme, qu'on peut n'être pas toujours dans le vrai ; de même, *on voit toujours ainsi la vérité pour toutes les choses qui sont sans matière.* » (*De l'Ame,* III, 6 ; p. 306-312 de la trad.)

Les lignes qui précèdent nous paraissent propres à expliquer un passage obscur qui se trouve dans le § 9 du livre I de Plotin, p. 46. Après avoir dit que l'imagination sensible nous induit souvent en erreur, il ajoute : « Il est encore d'autres cas où nous cédons à la partie inférieure : *dans la sensation*, par exemple, *il nous arrive de voir* [de nous imaginer] *des choses qui n'existent pas, parce que nous nous en fions à la sensation commune avant d'avoir discerné les objets par la raison discursive.* Mais dans ce cas, *l'intelligence a-t-elle touché l'objet même ? Non, sans doute : ce n'est donc pas elle qui est coupable de l'erreur. On en pourra dire autant de nous selon que nous aurons ou non perçu l'objet, soit dans l'intelligence, soit en nous-mêmes* (car on peut posséder une chose et ne pas l'avoir actuellement présente). » La pensée de Plotin est analogue à celle d'Aristote et peut se formuler ainsi : *L'intelligence ne se trompe pas quand elle perçoit intuitivement l'objet sensible ou l'objet intelligible ; mais elle peut tomber dans l'erreur quand elle attribue une chose à une autre, non en la jugeant d'après son essence, mais en considérant une image qui provient de la sensation.*

tions, et laissent à l'entendement à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. Ce qui se dit des sens se dit aussi de l'imagination qui ne nous apporte autre chose que des images de la sensation, qu'elle ne surpasse que dans la durée. Et tout ce que l'imagination ajoute à la sensation est une pure illusion, qui a besoin d'être corrigée, comme quand, où dans les songes, ou par quelque trouble, j'imagine les choses autrement que je ne les vois. Ainsi, tant en dormant qu'en veillant, nous nous trouvons souvent remplis de fausses imaginations, dont le seul entendement peut juger. C'est pourquoi tous les philosophes sont d'accord qu'il n'appartient qu'à lui seul de connaître le vrai et le faux et de discerner l'un d'avec l'autre. C'est aussi lui seul qui remarque la nature des choses... Par la même raison, il n'y a que l'entendement qui puisse errer. A proprement parler, il n'y a point d'erreur dans le sens, qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer selon les dispositions non-seulement des objets, mais des organes. C'est à l'entendement, qui doit juger des organes mêmes, à tirer des sensations les conséquences nécessaires ; et s'il se laisse surprendre, c'est lui qui se trompe. » *Voy.* encore le § 16 du même chapitre.

7. *Intelligence.*

Il y a, au sujet de l'intelligence, une différence importante entre Aristote, qui rejette la théorie platonicienne des idées, et Plotin, qui l'admet en la modifiant de manière à échapper aux objections du Péripatétisme. Cependant le traité *De l'Ame* contient des pensées et des expressions célèbres par leur profondeur, ainsi que par les interprétations diverses qu'en ont données les commentateurs, pensées et expressions qui sont reproduites dans ce livre de Plotin et dans les suivants. Nous allons les indiquer après avoir donné les passages d'Aristote où elles se trouvent exposées :

« *Il est rationnel de croire que l'intelligence ne se mêle pas au corps :* car elle prendrait alors une qualité ; elle deviendrait froide ou chaude, ou bien elle aurait quelque organe, comme en a la sensibilité. Mais maintenant elle n'a rien de pareil, et l'on a bien raison de prétendre que *l'âme n'est que le lieu des formes* [ou *des idées*, ὁ τῶν εἰδῶν τόπος[1]] ; encore faut-il entendre, non pas l'âme tout entière, mais simplement l'âme intelligente [ce par quoi l'âme raisonne et conçoit] ; et non pas les formes en toute réalité, en entéléchie, mais seulement les formes en puissance.

» Du reste, on voit clairement, quand on considère les organes et la sensation, que *l'impassibilité de la partie de l'âme qui sent, et celle de la partie intelligente, ne sont pas du tout semblables.* La sensibilité, en effet, ne peut pas sentir l'objet quand la sensation qu'il produit est trop forte. Tout au contraire, l'intelligence, quand elle pense quelque chose de fortement intelligible, loin de penser moins bien les choses qui sont plus faibles, les pense encore mieux. *C'est que la sensibilité ne peut s'exercer sans le corps, et que l'intelligence en est séparée...*[2].

. . .

[1] « Philopon n'hésite pas à croire que ceci s'adresse à Platon ; je le pense aussi ; mais l'on ne saurait citer le passage même où se trouve l'expression qu'Aristote prête à son maître, si c'est bien de lui toutefois qu'il veut parler. » (Note de M. Barthélemy-Saint-Hilaire). La pensée est certainement platonicienne ; quant à l'expression même, elle se trouve dans Plotin, à la fin du liv. VI de l'*Enn.* I, p. 113 : « *Le Beau intelligible est le lieu des idées.* » Plotin dit encore, dans le livre qui nous occupe, § 8, p. 44, que *nous possédons les idées* de deux manières, *dans l'âme et dans l'intelligence.* — [2] Bossuet cite et commente ce passage d'Aristote dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (ch. I, § 17) : « Par les [illegible] été dites, il se voit de combien l'entendement est élevé au-[illegible] le sens est forcé à se tromper à

» On pourrait demander, *en supposant que l'intelligence soit parfaitement simple, impassible*, et n'ait rien de commun avec quoi que ce soit, ainsi que le veut Anaxagore, comment elle peut penser, si penser c'est éprouver et souffrir quelque chose?... Souffrir selon quelque rapport commun s'explique par la distinction que l'intelligence est en puissance comme les choses mêmes qu'elle pense, sans en être aucune en réalité, en entéléchie, avant que de les penser. Évidemment il en est ici comme d'un feuillet où il n'y a rien d'écrit en réalité, en entéléchie, et c'est là le cas même de l'intelligence. De plus, *elle est elle-même intelligible, comme le sont toutes les choses intelligibles. Pour les choses sans matière, l'être qui pense et l'objet qui est pensé se confondent et sont identiques;* ainsi, la science spéculative et l'objet su de cette façon sont un seul et même objet. Resterait à rechercher, il est vrai, pourquoi l'intelligence ne pense pas toujours. Mais c'est dans les choses matérielles que sont en puissance toutes les choses intelligibles. Par conséquent, l'intelligence ne sera pas dans les choses matérielles, puisque l'intelligence est précisément *la puissance sans matière* de ces choses mêmes[1]. Mais c'est dans l'intelligence que sera réellement l'objet intelligible...

la manière qu'il le peut être... L'entendement, au contraire, n'est jamais forcé à errer; jamais il n'erre que faute d'attention; et s'il juge mal en suivant trop vite les sens ou les passions qui en naissent, il redressera son jugement, pourvu qu'une droite volonté le rende attentif à son objet et à lui-même. Secondement, le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles... Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, plus il est connu comme vrai, plus il contente l'entendement, et plus il le fortifie. La recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. C'est ce qui a fait dire à Aristote que *le sensible le plus fort offense le sens*, mais que *le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie*. D'où ce philosophe conclut que *l'entendement, de soi, n'est pas attaché à un organe corporel*, et qu'*il est, par sa nature, séparable du corps*. Troisièmement, le sens n'est jamais touché que de ce qui passe; et ces choses mêmes qui passent, dans le peu de temps qu'elles demeurent, il ne les sent pas toujours de même... Au contraire, ce qui a été une fois entendu ou démontré paraît toujours le même à l'entendement. S'il nous arrive de varier sur cela, c'est que les sens et les passions s'en mêlent; mais *l'objet de l'entendement est immuable et éternel :* ce qui lui montre qu'au-dessus de lui il y a une vérité éternellement subsistante. Ces trois grandes perfections de l'intelligence nous ferons voir en leur temps qu'Aristote a parlé divinement quand il a dit de l'entendement et de sa séparation d'avec les organes ce que nous venons de rapporter.

[1] « *Spirituel*, c'est *immatériel*. Et saint Thomas appelle [illegible] non-seulement n'est pas matière, mais qui de soi est indép[illegible] Et cela même, selon lui, est intellectuel. Il n'y a que l'[illegible]

par le besoin. L'événement cependant fait voir dans la suite que la nature ne s'est point donné inutilement la peine de nous imprimer les *connaissances innées*, puisque sans elles il n'y aurait aucun moyen de parvenir à la *connaissance actuelle des vérités nécessaires* dans les sciences démonstratives. » (*Nouveaux Essais*, Avant-propos, et liv. I, § 25.)

Mais comment, dans la théorie de Plotin, nos *idées* peuvent-elles passer de la *puissance* à l'*acte?* C'est par la *conversion de l'âme vers l'Intelligence divine*, comme il l'explique lui-même:

« Il faut, après avoir purifié l'âme, l'unir à Dieu; or, pour l'unir à Dieu, il faut la *tourner vers lui*. Qu'obtient l'âme par cette *conversion* (ἐπιστροφή)? *L'intuition de l'objet intelligible*, son image produite et réalisée en elle, image semblable à celle que l'œil a des choses qu'il voit. Faut-il en conclure que l'âme ne possédait pas cette image, et qu'elle n'en avait pas de réminiscence? Elle la possédait sans doute, mais inactive, latente, obscure. Pour la rendre claire, *pour connaître ce qu'elle possède, l'âme a besoin de s'approcher de la source de toute clarté*. Or, comme elle ne possède que les images des intelligibles sans posséder les intelligibles mêmes, il est nécessaire qu'elle compare avec eux les images qu'elle en a. *Il est facile à l'âme de contempler les intelligibles, parce que l'intelligence ne lui est pas étrangère;* il suffit à l'âme, pour entrer en commerce avec elle, de *tourner vers elle ses regards*. Sinon l'intelligence reste étrangère à l'âme, quoiqu'elle soit présente en elle. C'est ainsi que toutes nos connaissances sont pour nous comme si elles n'existaient pas quand nous ne nous en occupons pas. » (*Enn.* I, liv. II, § 4, p. 57.)

Cette théorie de la *conversion* est toute platonicienne. De là résulte l'analogie qu'il y a entre les idées de Plotin à ce sujet et celles de saint Augustin, Bossuet, Fénélon et Malebranche. Voici les paroles de Bossuet:

« Si je cherche où et en quel sujet ces vérités subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, *c'est en lui*, dis-je, *que je vois ces vérités éternelles;* et les voir, *c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières*. Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même... C'est dans cet éternel que ces vé-

rités éternelles subsistent. C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes les voient comme moi ces vérités éternelles ; et tous, nous les voyons toujours les mêmes... Quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu et rendu conforme à lui?... L'âme *qui cherche et qui trouve en Dieu la vérité se tourne vers lui pour la concevoir*. Qu'est-ce donc que *se tourner vers Dieu?* Est-ce que l'âme se remue comme un corps et quitte une place pour en prendre une autre. Mais certes un tel mouvement n'a rien de commun avec entendre. Ce n'est pas être transporté d'un lieu à un autre que de commencer à entendre ce qu'on n'entendait pas. *On ne s'approche pas*, comme on fait d'un corps, *de Dieu qui est toujours partout invisiblement présent : l'âme l'a toujours en elle-même*, car c'est par lui qu'elle subsiste. Mais pour voir, ce n'est pas assez d'avoir la lumière présente ; il faut se tourner vers elle, il faut lui ouvrir les yeux : l'âme a sa manière de *se tourner vers Dieu*, qui est sa lumière, parce qu'il est la vérité ; et se tourner à cette lumière, c'est-à-dire à la vérité, c'est, en un mot, vouloir l'entendre. » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 6, 9, 10.)

Quant au principe d'Aristote que, *pour les choses sans matière, l'être qui pense et l'objet qui est pensé se confondent et sont identiques*, Plotin a consacré à son développement les livres III et V de l'*Ennéade* V. Nous renvoyons donc à notre traduction de ces livres pour les observations qui se rapportent à la théorie de l'identité de l'intelligence et de l'intelligible.

Nous nous bornerons ici à indiquer la distinction que Plotin établit sous ce rapport entre l'Intelligence divine et l'intelligence humaine. Elle est nettement formulée dans le passage suivant du livre VIII, § 2, p. 119.

« Il est un principe possédant une Beauté suprême ; il règne dans le monde intelligible, étant l'Intelligence même, bien différente de ce que nous appelons les intelligences humaines : ces dernières en effet sont tout occupées de propositions, discutent sur le sens des mots, raisonnent, examinent la validité des conclusions, contemplent les choses dans leur enchaînement, incapables qu'elles sont de posséder la vérité *a priori*, et vides de toute idée avant d'avoir été instruites par l'expérience, quoiqu'elles soient cependant des intelligences. Telle n'est pas l'Intelligence première : tout au contraire, elle possède toutes choses ; elle est toutes choses, mais en restant en elle-même ; elle possède toutes choses, mais sans les posséder à la manière ordinaire], les choses qui subsistent en elle ne diffé-

rant pas d'elle[1] et n'étant pas non plus séparées entre elles : car chacune d'elles est toutes les autres, est tout et partout, quoiqu'elle ne se confonde pas avec les autres et qu'elle en reste distincte. »

Bossuet, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. IV, § 6, 8), s'exprime dans des termes analogues :

« Dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses, qu'elle se trompe souvent; elle voit à la vérité qu'elle a un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait et qu'il y une Sagesse plus haute à qui elle doit son être. Nous connaissons donc par nous-mêmes et par notre imperfection qu'il y a une Sagesse infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la Vérité ou plutôt qu'elle est la Vérité même... Par là donc la Vérité et l'Intelligence ne font qu'un, et *il se trouve une Intelligence*, c'est-à-dire *Dieu, qui étant aussi la Vérité même, est elle-même son unique objet*.... L'*intelligence* et l'*objet*, en moi, peuvent être deux; *en Dieu, ce n'est jamais qu'un*. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause. »

Fénelon dit aussi au sujet de l'Intelligence divine :

« Le même Dieu, qui me fait penser, n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée ; il en est encore l'objet immédiat; *il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle*... Cet être qui est infiniment voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de communication possible constitue une essence possible qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. » (*De l'Existence de Dieu*, 2e partie, chap. 4.)

Nous avons déjà cité (p. 255, fin de la note) un passage de saint Augustin où l'on trouve la même pensée.

La distinction établie par Plotin entre l'Intelligence divine et l'intelligence humaine, se trouve encore dans le § 8 du livre I, p. 44 :

« Dans quel rapport sommes-nous avec l'*Intelligence?* J'entends parler ici, non de la forme que l'intelligence donne à l'âme, mais de l'*Intelligence absolue* elle-même. Elle est au-dessus de nous, mais

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 1, p. 260.

elle est ou commune à tous les hommes, ou particulière à chacun d'eux, ou enfin commune et particulière à la fois : *commune*, parce qu'elle est indivisible, une et partout la même; *particulière*, parce que chacun la possède tout entière dans la première âme. Nous possédons de même les *idées* de deux manières : dans l'âme [raisonnable], elles se présentent comme développées et séparées; dans l'intelligence, elles existent toutes ensemble[1].

Dans le § 13, p. 50, Plotin revient encore sur cette idée en ces termes :

« L'*intelligence* aussi est *nôtre*, mais en ce sens que l'âme est intelligente : la *vie intellectuelle* est pour nous une *vie supérieure*. L'âme jouit de cette vie soit quand elle pense les objets intelligibles, soit quand l'intelligence agit sur nous. *L'intelligence est à la fois une partie de nous-mêmes et une chose supérieure à laquelle nous nous élevons.* »

Saint Augustin a développé les mêmes idées sur ce sujet dans plusieurs de ses écrits[2]. Voici comment il s'exprime dans l'un d'eux :

« Tout ce que nous percevons, nous le percevons ou par le sens corporel ou par l'âme : l'un perçoit les choses sensibles, l'autre les choses intelligibles. Lorsqu'il s'agit en nos discours des choses que nous voyons par l'âme, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nous exprimons au dehors ce qui nous apparaît au dedans à l'aide de

[1] Dans le § 3 du livre II (p. 56), Plotin présente la même pensée sous une autre forme : « *L'âme ne pense pas les objets intelligibles de la même manière que Dieu :* ce qui est en Dieu ne se trouve en nous que d'une manière toute différente ou même ne s'y trouve pas du tout. Ainsi la pensée de Dieu n'est pas identique avec la nôtre. La pensée de Dieu est un premier principe dont la nôtre dérive et diffère. Comme la parole extérieure n'est que l'image de la parole intérieure de l'âme, *la parole de l'âme n'est elle-même que l'image de la parole d'un principe supérieur;* et comme la parole extérieure paraît divisée quand on la compare à la parole intérieure de l'âme, *celle de l'âme, qui n'est que l'interprète de la parole intelligible, est divisée par rapport à celle-ci.* » *Voy.* p. 259, note 2. — [2] *Voy.* la traduction de la *Cité de Dieu*, par M. Saisset, t. I, Introduction, p. LXVII. En commentant les passages de saint Augustin qu'il cite, M. Saisset suppose que saint Augustin a puisé uniquement dans Platon ce qu'il dit sur les *idées* et sur l'*Intelligence divine*. Nous pensons qu'il a aussi emprunté à la doctrine néoplatonicienne qui est, sur ce sujet, beaucoup plus claire et plus explicite que celle de Platon, et qu'il cite fort exactement. (*Voy.* p. 262 de ce volume, note 4.) On trouve d'ailleurs dans la *Cité de Dieu* et les autres écrits de saint Augustin des expressions qui appartiennent à la terminologie de Plotin et de Porphyre.

cette lumière de la vérité dont l'être qu'on appelle homme est éclairé. Mais celui qui m'écoute, s'il voit aussi les mêmes choses du regard simple et secret de l'âme, les apprend réellement, non de mes paroles, mais de sa propre contemplation. Ce n'est pas moi qui, même en disant la vérité, la lui enseigne, puisqu'il la voit. Il est instruit, non par mes discours, mais par les choses mêmes, Dieu les dévoilant au dedans de lui. » (*De Magistro*.)

Fénelon, s'inspirant de saint Augustin, dit de même dans un passage bien connu :

« A la vérité, *ma raison est en moi*: car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver; mais *la raison supérieure* qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, *n'est point à moi* et elle ne fait pas partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable : je suis changeant et imparfait. C'est un maître intérieur qui me fait croire, qui me fait douter... *Ce maître est partout*, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi[1]. » (*De l'Existence de Dieu*, 1re partie, chap. II.)

Nous ajouterons à ces rapprochements une dernière remarque. La distinction que Plotin établit dans le § 12, p. 50, entre la *vertu active*, qui se rapporte à la raison discursive, et la *vertu contemplative*, qui se rapporte à l'intelligence, est encore empruntée à la doctrine d'Aristote, comme nous l'expliquons plus loin dans la *Note* sur le livre IV.

8. *Conscience.*

Dans les facultés dont nous venons de parler, nous n'avons pas nommé la *conscience*. C'est que Plotin n'en fait pas une faculté à part. En faut-il conclure qu'il n'en admet pas réellement l'existence? Ce serait une erreur, et nous sommes étonnés de voir M. Chauvet, dans son remarquable ouvrage *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité* (p. 537-538), faire à ce sujet entre la doctrine d'Aristote et celle de Plotin une distinction qui ne nous paraît pas fondée. Voici comment il s'exprime :

« D'où vient que Plotin, qui explique si bien la condition essen-

[1] Malebranche a dit de même : « *C'est le Verbe divin qui nous éclaire par les idées intelligibles qu'il renferme* : car il n'y a point deux ou plusieurs sagesses, deux ou plusieurs raisons universelles. La vérité est immuable, nécessaire, éternelle, la même parmi nous et les étrangers. Si tous les hommes ne sont pas également éclairés, c'est qu'ils sont inégalement attentifs » (*Entretiens Métaphysiques*, III, § 4.)

tielle de la *conscience*, savoir la simplicité de l'être qui en est doué, la refuse à l'*âme*, où nous la constatons, pour la rapporter exclusivement à l'*intelligence*, où nous ne pouvons que l'induire?... C'est que, tandis qu'Aristote met la conscience partout, parce qu'il identifie partout objet et sujet, Plotin ne la met que dans l'intelligence, parce qu'il n'admet cette identité qu'au sein de l'intelligence. Or déplacer ainsi la conscience, c'est la détruire. Dans ce système, l'homme se connaît bien au sein de l'intelligence, comme objet intelligible; il ne se connaît pas comme être distinct, réel, individuel, personnel. Il peut bien dire *l'homme, l'âme,* comme il dit : l'être, le vrai, le beau; il ne dit jamais : *moi*. Il se connaît, il n'a pas conscience de lui-même. »

Il serait étrange que Plotin, qui, comme on le voit par les rapprochements que nous venons de faire entre sa doctrine et celle d'Aristote, connaissait si bien le traité *De l'Ame* et en introduisait les principes les plus importants dans son propre système, eût commis une pareille erreur. Mais il suffit de lire avec un peu d'attention les *Ennéades*, et d'en comparer la doctrine à celle d'Aristote, pour se convaincre que le reproche de M. Chauvet n'est pas fondé.

Les idées d'Aristote sur la conscience sont exposées dans deux passages principaux. Le premier se trouve dans le traité *De l'Ame* (III, 2, p. 203 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire) :

« Comme *nous sentons que nous voyons et entendons*, il faut absolument que ce soit par la vue, ou par un autre sens, que l'on sente que l'on voit. Mais alors ce même sens s'appliquera et à la vue et à la couleur, qui est l'objet de la vue; il y aura donc deux sens pour le même objet, ou bien la vue se percevra elle-même. De plus, si l'on suppose un autre sens que la vue, ou l'on sera forcé d'aller ainsi à l'infini, ou bien le sens, quel qu'il soit, aura la sensation de lui-même ; et alors autant vaut admettre cela pour le premier sens. »

Le second passage se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque* (IX, 9) :

« Tout homme qui voit, ou entend, ou marche, sent qu'il voit, qu'il entend, qu'il marche; il en est ainsi de tous les autres actes. *Il y a en nous quelque chose qui sent que nous agissons. Nous sentons donc que nous sentons, et nous pensons que nous pensons.* Or, sentir que nous sentons et que nous pensons, *c'est sentir que nous sommes :* car être, c'est sentir ou penser. »

Plotin nous paraît ne pas avoir signalé le fait de conscience avec moins de force et de précision.

Dans le livre IX de l'*Ennéade* II, § 1, p. 260, après avoir établi que l'intelligence ne peut penser sans savoir qu'elle pense, il ajoute :

« *Si nous nous trouvions nous-mêmes dans un tel état* [*d'absence de conscience*], nous qui sommes tout entiers à l'activité pratique et à la raison discursive, *nous serions regardés comme insensés*, fussions-nous même passablement raisonnables. »

C'est dire clairement, ce semble, que nous ne pouvons exercer la raison discursive qui nous constitue essentiellement, c'est-à-dire que nous ne pouvons concevoir, juger, raisonner, sans savoir que nous concevons, jugeons, raisonnons ; que la conscience n'est pas le privilége de l'intelligence seule, qu'elle appartient encore à l'âme raisonnable. Plotin d'ailleurs le dit expressément dans le livre III de l'*Ennéade* V, § 4 :

« *La raison discursive ne sait-elle pas qu'elle est la raison discursive et qu'elle a la compréhension des objets extérieurs? Ne sait-elle pas qu'elle juge quand elle juge?* Ne sait-elle pas qu'elle juge au moyen des règles qu'elle a en elle-même et qu'elle tient de l'intelligence? Mais *conçoit-on une faculté qui ne sache pas qu'elle est et quelles sont ses fonctions?* »

Plotin a d'ailleurs fort bien vu que le fait de conscience implique unité, que c'est l'âme entière qui a conscience d'elle-même dans toutes ses opérations :

« *Nous ne connaissons tout ce qui se passe dans chaque partie de l'âme que quand cela est senti par l'âme entière* : par exemple, la concupiscence, qui est l'acte de l'appétit concupiscible, ne nous est connue que lorsque nous la *percevons* par le *sens intérieur*[1] ou par la *raison discursive* (ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαμβανώμεθα), ou par tous les deux à la fois. » (*Enn.* IV, liv. VIII, § 8.)

Peut-on lire rien de plus explicite sur la conscience que le § 13 du livre I, p. 50?

« Quel est le principe qui fait toutes ces recherches? Est-ce *nous*? Est-ce l'*âme*? C'est *nous*, mais *au moyen de l'âme*. S'il en est ainsi, comment cela se fait-il? Est-ce nous qui considérons l'âme parce que nous la possédons, ou bien est-ce l'âme qui se considère elle-même? *C'est l'âme qui se considère elle-même*. Pour cela, elle n'aura nullement à se mouvoir, ou bien, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit un mouvement qui diffère tout à fait de celui des corps, et qui soit sa vie propre[2]. »

Quant à l'idée du *moi*, elle ne se trouve pas exprimée seulement

[1] Sur le sens de ce mot, *Voy.* le passage de Bossuet cité p. 333, note 1. — [2] C'est une réponse aux objections qu'Aristote fait à la théorie platonicienne du mouvement de l'âme (*De l'Ame*, I, 3).

dans ce passage, mais encore dans les paragraphes précédents, 7, 8, 10, p. 44, 47.

Enfin, dans le § 10 du livre IV, p. 85, Plotin définit la *réflexion* dans ces termes :

« La perception [de l'activité de l'intelligence et de la raison discursive] paraît ne pouvoir naître que lorsque *la pensée se replie sur elle-même*, et que *le principe dont l'activité constitue la vie de l'âme retourne pour ainsi dire en arrière et se réfléchit*[1], comme l'image d'un objet placé devant un miroir se reflète dans sa surface polie et brillante[2]. »

Bossuet s'exprime à peu près de même :

« On distingue entre les pensées de l'âme qui tendent directement aux objets, et celles où elle se retourne sur elle-même et ses propres opérations par cette manière de penser qu'on appelle *réflexion*. Cette expression est tirée des corps, lorsque, repoussés par d'autres corps qui s'opposent à leur mouvement, ils retournent, pour ainsi dire, sur eux-mêmes. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 12.)

§ III. RAPPORTS DE L'ÂME AVEC LE CORPS.

A la théorie des facultés de l'âme se rattachent deux questions étroitement liées ensemble :

1° Quels sont les rapports de l'âme avec le corps?

2° Qu'est-ce que la nature animale?

La seconde question est seule traitée explicitement dans le livre I, dont elle forme l'objet principal. Mais, comme elle n'est pour Plotin qu'un corollaire de la première, ainsi que nous l'expliquons plus

[1] Dans ce même passage, Plotin ajoute cette observation remarquable où il oppose l'*attention* à la *réflexion* : « Il nous arrive souvent, pendant que nous sommes éveillés, de faire des choses louables, de méditer et d'agir, sans avoir conscience de ces opérations au moment où nous les produisons. Quand, par exemple, on fait une lecture, on n'a pas nécessairement conscience de l'action de lire, surtout si l'on est fort attentif à ce qu'on lit. Celui qui exécute un acte de courage ne pense pas non plus, pendant qu'il agit, qu'il agit avec courage. Il en est de même dans une foule d'autres cas; de sorte qu'il semble que la conscience qu'on a d'un acte en affaiblisse l'énergie, et que, quand l'acte est seul [sans conscience], il soit dans son état de pureté et ait plus de force et de vie. » — [2] Cette comparaison est empruntée à Platon, *Lois*, X.

loin (p. 362), nous allons d'abord faire connaître la doctrine de notre auteur sur les rapports de l'âme et du corps, telle qu'elle est exposée dans le livre III de l'*Ennéade* IV.

Plotin y critique en ces termes les système de ses devanciers :

« L'âme ne forme pas un *mixte* avec le corps[1]... Ni l'âme entière, ni aucune des parties de l'âme n'est dans le corps, comme dans un *lieu*[2], ou dans un *vase*, ou dans un *sujet*, ὅλως οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι ἐν σώματι, οὐδ' ὡς ἐν ἀγγείῳ, οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ. L'âme n'est pas dans le corps comme une *partie* dans un *tout*, ni comme une *forme* dans la *matière*[3], οὐδ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ, οὐδ' ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ. » (*Enn.* IV. liv. III, § 20.)

Dans ce passage, Plotin combat la doctrine des Stoïciens et celle des Péripatéticiens ; il est facile de reconnaître leurs formules.

Selon les Stoïciens, le corps et l'âme, ou, plus généralement, la qualité et le sujet, sont mêlés intimement : ils forment un *mixte*[4].

Selon les Péripatéticiens, l'âme est la *forme du corps*.

Voici, d'après M. Ravaisson (t. I, p. 419), le résumé de la doctrine d'Aristote sur ce point :

« Nul corps ne se change par soi-même qui ne vive. Le principe intérieur du changement, la nature, c'est le principe de la chaleur et de la vie, l'âme[5]. Le corps que la nature anime est l'*instrument de l'âme*[6]. Les parties différentes du corps sont des organes divers, qui ne sont rien que par leurs fonctions. La main que l'âme ne peut plus faire servir à ses fins n'est une main que de nom, comme si elle était de pierre ou de bois[7]. Mais toute nature a sa matière propre, dont elle n'est pas séparable : l'âme ne commande donc pas au corps comme le maître à l'esclave, comme une puissance indépendante qui peut se séparer de l'instrument qu'elle emploie ; elle n'y est pas comme dans une demeure qu'elle puisse abandonner. Ce n'est pas une substance voyageant de corps en corps, comme les Pythagoriciens se la représentent[8]. Ce n'est pas une *substance*, en général, un sujet, mais une *raison* et une *forme* (λόγος καὶ εἶδος), la forme d'un seul et unique corps, dont elle fait la vie propre et l'individualité. Elle n'est pas le corps, mais sans le corps elle ne

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 3, p. 39. — [2] *Voy.* liv. VIII, § 14, p. 137. — [3] *Voy.* liv. I, § 4, 5, p. 39-42. Plotin y examine si l'âme est une *forme inséparable* ou une *forme séparable*. — [4] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 297. — [5] Aristote, *De l'Ame*, II, 4; p. 189 de la trad. de M. Barthélemy-St-Hilaire. — [6] *De l'Ame*, II, 1, 4 ; p. 166, 168, 190 de la trad. — [7] *De l'Ame*, II, 1 ; p. 167 de la trad. — [8] *De l'Ame*, I, 3; II, 3; p. 134, 180 de la trad.

peut pas être : elle est quelque chose du corps[1], et ce quelque chose n'est ni la figure, ni le mouvement, ni un accident quelconque, mais l'*essence* et l'*acte du corps* (οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος)[2]... Elle est ce qui y produit l'accord et l'harmonie, la cause qui y détermine, y dirige, y règle le mouvement. Ce n'est pas une unité de mélange et de composition, un nombre, mais une unité simple, l'unité de la forme et de l'acte[3].

» Ce n'est donc pas une puissance dont le corps serait la réalisation, mais la *réalité dernière d'un corps* (ἐντελέχεια σώματός τινος)[4]. Le corps, doué d'abord du mouvement naturel, puis organisé, et toutes ses parties disposées pour les fonctions vitales, il ne lui manque pour vivre qu'une seule chose, l'acte même de la vie, et cet acte, c'est l'âme. « *L'âme est l'entéléchie première d'un* » *corps naturel, qui a la vie en puissance ;* et il faut entendre, *d'un* » *corps qui est organique* (ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος » φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος · τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν)[5]. »

Alexandre d'Aphrodisiade a modifié la doctrine d'Aristote en la commentant, comme le dit M. Ravaisson (t. II, p. 300) :

« L'âme [selon Alexandre] est dans le corps comme toute forme est en sa matière. Aussi en est-elle inséparable comme une figure, une limite, est inséparable de l'étendue qu'elle termine. Elle n'en est sé-

[1] *De l'Ame*, II, 2 ; p. 179 de la trad. — [2] *Métaphysique*, VIII, 3. — [3] *De l'Ame*, I, 5 ; p. 153, 158 de la trad. — [4] *De l'Ame*, II, 1, 2 ; p. 164, 180 de la trad. — [5] *De l'Ame*, II, 1 ; p. 164 de la trad. M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire (*Hist. gén. des corps organisés*, t. II, p. 58) définit l'*organisation* dans les termes suivants : « *L'organisation, c'est l'association intime et harmonique de parties plus ou moins hétérogènes, se complétant par leur diversité même, pour constituer solidairement un système, un tout, un individu.* D'où ce *consensus unus*, cette *conspiratio una* déjà signalée par Hippocrate (*Liber de Alimento*) ; et d'où aussi cette célèbre définition de Kant, qui exprime si bien la solidarité de toutes les parties de l'être vivant : « Un produit » organisé de la nature est celui dans lequel tout est *but*, et aussi, réciproque- » ment, *moyen* (*Der Kritik der Urtheilskraft*). » La *vie*, c'est le jeu même de ces parties, impossible sans leur solidarité et leur harmonie, par conséquent sans l'organisation ; c'est l'action extérieure et intérieure de cet individu, et par là même la manifestation de son individualité ; d'où il suit que la vie peut encore être dite *l'action propre des êtres organisés sur eux-mêmes et sur le monde extérieur*. » Ces idées sur l'organisation sont évidemment conformes à la doctrine qu'Aristote a professée à ce sujet, doctrine que Plotin, s'inspirant à la fois d'Aristote et des Stoïciens, a exprimée dans le livre III de l'*Ennéade* II (§ 5, p. 172-173 ; § 7, p. 175-176 ; § 12, p. 182-183) en termes presque identiques à ceux qu'emploie ici M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire.

parable que par une abstraction de notre entendement. D'où il suit qu'elle commence et finit d'exister avec le corps... Cette théorie générale de l'âme et de son rapport avec le corps est-elle bien, comme Alexandre le prétend, la pure doctrine d'Aristote? En définissant l'âme la *forme du corps organisé*, Aristote en faisait la cause qui détermine l'organisation, cause finale il est vrai, mais par cela seul efficiente aussi. Alexandre, au lieu de nommer l'âme la fin du corps, l'en nomme de préférence la *perfection* ou l'*accomplissement* (τελειότης). D'un mot entièrement étranger au langage et contraire à la philosophie d'Aristote, il l'appelle fréquemment une *puissance du corps* (δυνάμις τοῦ σώματος). Enfin, au lieu de voir dans l'âme la cause de l'organisme, il l'en considère plutôt comme l'effet [il dit que le corps et sa mixtion sont la cause première de la naissance de l'âme: ἔστι τὸ σῶμα καὶ ἡ τούτου κρᾶσις αἰτία τῇ ψυχῇ τῆς ἐξ ἀρχῆς γενέσεως]. Tandis que, suivant Aristote, l'essence, l'être proprement dit, est la forme, de laquelle le sujet où elle réside tient tout ce qu'il a d'être, aux yeux d'Alexandre, c'est le sujet qui est l'être proprement dit; c'est l'homme, par exemple, et non l'âme; et c'est par rapport au sujet concret et composé, c'est à cause de lui, que nous étendons aussi le nom d'être à la matière et à la forme. »

De ces deux passages, que nous empruntons à l'excellent ouvrage de M. Ravaisson, il résulte clairement que Plotin écarte la doctrine des Péripatéticiens quand il dit que *l'âme n'est pas dans le corps comme dans un sujet*, ni *comme une partie dans un tout*, ni *comme une forme dans la matière*.

Voici maintenant la doctrine propre de Plotin sur les rapports de l'âme avec le corps;

« *L'âme n'est en aucune façon dans le corps* (οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι); c'est au contraire l'accessoire qui est dans le principal, le contenu dans le contenant[1], ce qui s'écoule dans ce qui ne s'écoule pas. » (*Enn.* IV, liv. III, § 20.)

« *L'âme est présente au corps* (ψυχὴ σώματι πάρεστι)... Est-ce *comme le pilote est dans le navire* (ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηί)[2]? Cette

[1] « Les Épicuriens ignorent, disait Posidonius, que ce ne sont pas les corps qui contiennent les âmes, mais *les âmes* qui *contiennent les corps.* » (Achilles Tatius, *Isagoge in Arati Phænomena*, 13.) *Voy.* M. Ravaisson, t. II, p. 152. —
[2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 3, p. 39. Cette idée est tirée du traité *De l'Ame* (II, 1, p. 169 de la trad.), où elle est présentée sous une forme dubitative: « Ce qui reste obscur encore, c'est de savoir si l'âme est la réalité parfaite, *l'entéléchie* du corps, comme le passager est l'âme du vaisseau. » De cette phrase, certains com-

comparaison est bonne pour exprimer que l'âme a la faculté de se séparer du corps; mais elle n'indique pas encore convenablement la manière dont l'âme est présente au corps. Si l'âme est dans le corps comme le passager est dans le navire, elle n'y sera que par accident; si elle y est comme le pilote est dans le navire qu'il gouverne, la comparaison ne sera pas encore satisfaisante: car le pilote n'est pas dans tout le navire comme l'âme est tout entière dans tout le corps[1]... Si, assimilant l'âme à un pilote qui serait incarné dans son gouvernail, nous la plaçons dans le corps *comme dans un instrument naturel* (ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ)[2], de telle sorte qu'elle le meuve à son gré, aurons-nous trouvé la solution que nous cherchons? ou bien demanderons-nous encore comment l'âme sera dans son instrument? Quoique ce mode de présence diffère des précédents, nous voulons en trouver un qui approche encore plus de la réalité. Ce mode, le voici: *L'âme est présente au corps*[3] *comme la lumière est présente à l'air* (ὡς τὸ φῶς πάρεστι τῷ ἀέρι)[4]. La lumière en effet est présente à l'air sans y être présente, c'est-à-dire, elle est présente à l'air entier sans s'y mêler, et elle demeure en elle-même tandis que l'air s'écoule. Quand l'air dans lequel rayonne la

mentateurs d'Aristote ont conclu, comme le fait ici Plotin, que l'âme est séparable du corps; d'autres, au contraire, comme Alexandre d'Aphrodisiade, qu'elle en est inséparable. M. Barthélemy St-Hilaire blâme avec raison (p. VII de son *Introduction*) cette obscurité et cette indécision d'Aristote, dont les opinions ont ainsi fourni matière aux interprétations les plus contraires.

[1] Descartes dit de même dans le *Discours de la méthode* (p. 189, éd. de M. Cousin): « Il ne suffit pas que l'âme soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon pour mouvoir ses membres, mais il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui. » Bossuet a développé cette pensée dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 20: « Il y a une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils sont frappés; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et, au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour l'entretenir. Le corps n'est donc pas *un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote*. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser plus particulièrement à ce qui la touche, et de le gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. » — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 3, p. 38. Cette idée est encore empruntée à la doctrine d'Aristote, selon laquelle *le corps est l'instrument naturel de l'âme. Voy. De l'Ame*, II, 1, 4; p. 166-168, 191 de la trad. — [3] *Voy.* liv. I, § 7, p. 43. — [4] *Voy.* livre I, § 4, 12, p. 40, 49.

lumière vient à s'éloigner d'elle, il n'en garde rien ; tant qu'il reste soumis à son action, il est illuminé[1]. L'air est donc dans la lumière plutôt que la lumière n'est dans l'air. Aussi Platon, en expliquant la génération de l'univers, a-t-il avec raison placé le corps [du monde] dans l'Ame et non l'Ame dans le corps : il dit aussi qu'il y a une partie de l'Ame dans laquelle est le corps, et une autre partie dans laquelle il n'y a aucun corps[2], en ce sens qu'il y a des puissances de l'Ame dont le corps n'a pas besoin. Il en est de même des autres âmes : leurs puissances en général ne sont pas présentes au corps, les puissances dont le corps a besoin y sont seules présentes ; et elles y sont présentes sans être édifiées (ἐνιδρυθέντα)[3] ni sur les membres ni sur le corps entier ; pour la sensation, la faculté de sentir est présente tout entière à tout l'organe qui sent [au cerveau tout entier] ; il en est de même pour les autres fonctions. » (*Enn.* IV, liv. III, § 21, 22.)

La doctrine exposée ici peut se résumer ainsi :

1° L'âme est présente au corps comme la lumière est présente à l'air ;

2° L'âme est présente au corps par les puissances dont l'exercice met en jeu les organes.

Quant aux deux passages de Platon auxquels Plotin fait allusion plus haut, l'un a déjà été cité p. 158, note 2. Voici l'autre :

« *Dieu forma au dedans de l'Ame tout le monde des corps*[4] et l'unit harmoniquement à elle en faisant coïncider le centre du corps avec celui de l'Ame. Et l'Ame, répandue partout depuis le centre jusqu'aux extrémités du ciel, l'entourant extérieurement de toutes parts et tournant sur elle-même, établit le divin commencement d'une vie

[1] La même comparaison se trouve dans le passage de saint Augustin que nous avons cité en note, p. 255. — [2] La partie de l'Ame universelle qui n'a point de rapport avec le corps est la *Puissance principale de l'Ame ;* celle qui fait vivre le corps par sa présence est la *Puissance naturelle et génératrice. Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, 18, p. 180, 191-193. — [3] « Le corps est *édifié sur les puissances de l'Ame.* » (*Enn.* IV, liv. VII, 4). C'est une figure analogue à celles qu'on trouve dans le *Zohar :* « La forme de l'homme [la première, la plus complète et la plus élevée de toutes les manifestations divines] renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs. Tout ce qui est ne subsiste que par elle ; sans elle, il n'y aurait pas de monde, et c'est dans ce sens qu'il faut entendre ces mots : « l'Éternel *a fondé la terre sur la sagesse.* » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 179.) — [4] Platon semble, à la page 30 du *Timée*, exprimer une opinion toute contraire : « *Dieu a mis l'intelligence dans l'Ame et l'Ame dans le corps,* et c'est ainsi qu'il a construit l'univers, afin que l'ouvrage qu'il exécutait fût très-beau et excellent par nature. »

perpétuelle et sage pour toute la suite des temps. Ainsi furent formés le corps visible du ciel, et l'Ame, invisible, mais participant à la raison et à l'harmonie des êtres intelligibles et éternels, produite par l'être le plus parfait, et elle-même la plus parfaite des choses produites. » (*Timée*, p. 36, trad. de M. H. Martin, p. 99.)

Il faut toute la prévention de Plotin pour prétendre retrouver dans ces deux passages obscurs de Platon l'idée de la *présence* de l'âme dans le corps, dans le sens où il l'entend lui-même. Évidemment ce n'est pas au *Timée* que Plotin a emprunté sa théorie; c'est à cette *sagesse orientale* dont la connaissance donna au Platonisme une nouvelle vie dans l'École d'Alexandrie[1].

Dans la Kabbale, c'est par la *présence de Dieu* au milieu de la création qu'est expliqué le rapport de Dieu avec le monde: « D'après le *Zohar*, dit M. Franck, toute forme de l'existence, depuis la matière jusqu'à l'éternelle sagesse, est une manifestation, ou, si l'on veut, une émanation de l'Être infini. Mais il ne suffit pas que toutes choses viennent de Dieu pour avoir de la réalité et de la durée; il faut que Dieu soit toujours *présent* au milieu d'elles[2]. »

La même idée joue le même rôle dans les écrits de Philon :

« *Dieu remplit tout, pénètre tout;* il ne permet pas que rien reste vide et abandonné de lui même[3]... *Dieu n'est nulle part:* car le lieu et l'espace ayant été engendrés avec les corps, le Créateur ne saurait être renfermé dans la créature; *il est partout:* car, *par ses divines puissances il pénètre à la fois la terre et l'eau, l'air et le ciel,* et remplit les moindres parties de l'univers, les liant toutes les unes aux autres par des liens invisibles[4]... Dieu est appelé lui-même le lieu universel, parce qu'il contient toutes choses et n'est contenu dans aucune, parce qu'il est l'abri de l'univers et qu'il est sa propre place, qu'il se renferme et se contient lui-même[5] ».

L'idée de l'*irradiation*[6], à laquelle Plotin a recours à chaque instant pour expliquer le rapport de la puissance créatrice à la créature, a été puisée à la même source et montre avec la dernière évidence que, dans cette partie de son système, il s'est inspiré de l'Orient[7].

[1] M. Chauvet dit avec raison à ce sujet: « C'est la méthode de Plotin, ce sera la constante méthode de ses successeurs, de rapporter à la Grèce ce qu'il y a de plus oriental dans leurs systèmes. » (*Des Théories de l'entendement humain dans l'antiquité*, p. 481.) — [2] M. Franck, p. 200, 212. Il cite (p. 238) un passage du *Zohar* où cette idée est ainsi exprimée : « N'est-ce pas le comble de la gloire que la Reine (la *Schékinah* ou la *présence divine*) descende au milieu des justes? » — [3] Philon, *Genesis*, III, 8. — [4] *De linguarum confusione*. — [5] *De Somniis*, I. — [6] *Voy.* le passage du *Zohar* cité p. 374. — [7] M. Ravaisson explique (t. II, p. 359-379) comment cette doctrine a passé de

§ IV. NATURE ANIMALE.

A. *Doctrine de Plotin sur la nature animale dans l'homme.*

Les développements dans lesquels nous venons d'entrer sur les rapports de l'âme avec le corps nous conduisent à résoudre la question que Plotin a posée au début du livre I : *Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?*

Selon Plotin, *l'animal est l'âme irraisonnable*[1] *présente au corps organisé; l'homme est l'âme raisonnable* en y joignant l'âme irraisonnable qui en procède [2]. A l'âme raisonnable appartiennent les facultés qui peuvent s'exercer sans le concours du corps : aussi est-elle *indivisible* et *impassible ;* à l'âme irraisonnable appartiennent les facultés qui ont besoin des organes pour remplir leurs fonctions[3] : aussi est-elle *divisible par rapport aux organes* qu'elle met en jeu et en ressent-elle les passions[4].

Philon à Plotin, par l'intermédiaire de Numénius et d'Ammonius. — *Voy.* aussi M. Vacherot, *Hist. de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 326-329, 346-352.

[1] « *Du corps organisé et d'une espèce de lumière* qu'elle fournit elle-même [lumière qui est l'*âme irraisonnable*, image de l'âme raisonnable], l'*âme forme la nature animale.* » (liv. I, § 7, p. 43.) Macrobe a reproduit cette idée dans la phrase suivante : « *Ut autem homo constet et vivum animal sit, anima præstat quæ corpus illuminat :* porro illuminat inhabitando. » (*Saturnales*, VII, 9.) Leibnitz définit l'*animal* d'une façon analogue : « *Le corps* (appartenant à une monade qui en est l'entéléchie ou l'âme) *constitue avec l'entéléchie* ce qu'on peut appeler *un vivant*, et *avec l'âme* ce qu'on appelle *un animal.* Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique. » (*Monadologie*, § 63.) — [2] « Pour *nous*, nous sommes le *principe* supérieur qui d'en haut dirige l'*animal*... L'*âme raisonnable* constitue l'*homme*... *Nous* désigne deux choses : ou l'*âme* en y joignant la *partie animale*, ou simplement la *partie supérieure.* » (liv. I, § 7, 10, p. 44, 47.) Voyez plus loin la définition de l'*homme*, p. 366. — [3] *Voy.* p. 368. — [4] « Nous avons trouvé dans toutes les *opérations animales* quelque chose de l'âme et quelque chose du corps ; de sorte que, pour se connaître soi-même, il faut savoir distinguer dans chaque action ce qui appartient à l'une d'avec ce qui appartient à l'autre, et remarquer tout ensemble comment deux parties de différente nature s'entr'aident mutuellement.. En méditant ces choses et en se les rendant familières, on se forme une habitude de distinguer les *sensations*, les *imaginations* et les *passions* ou *appétits naturels* d'avec les dispositions et les mouvements corporels. Et cela

Pour démontrer sa doctrine, Plotin, suivant la même méthode qu'Aristote dans le traité *De l'Ame*, commence par discuter les différentes hypothèses[1] qu'on peut faire sur le sujet qu'il traite (§ 1, p. 36). Son raisonnement peut se formuler ainsi :

Le caractère propre de l'*animal* est d'éprouver les *passions* (livre I, p. 35, 40, 43). Donc, pour savoir ce que c'est que l'animal, il faut voir quel est le principe qui éprouve les passions. Or on ne peut attribuer les passions :

1° Ni à *l'âme pure :* elle est impassible (§ 2, p. 37);

2° Ni au *composé de l'âme et du corps :* si l'âme est avec le corps dans le même rapport que l'artisan avec son instrument, ou le pilote avec son navire (car on ne saurait admettre que l'âme forme un *mixte* avec le corps, comme l'enseignent les Stoïciens, ni qu'elle soit une *forme inséparable du corps*, comme le dit Alexandre d'Aphrodisiade), si elle est mêlée avec le corps en ce sens qu'elle le pénètre et y est présente comme la lumière l'est dans l'air, elle est impassible (§ 2, 3, p. 38-42);

3° Ni au corps organisé seulement, si l'on admet que les facultés qui s'y rapportent ne ressentent pas les passions du corps (§ 6, p. 42).

Ces trois hypothèses étant écartées, Plotin en conclut qu'*il faut attribuer les passions à l'âme irraisonnable, qui, par son union avec le corps organisé, constitue la nature animale*, ζώου φύσις. Cette nature diffère à la fois de l'âme raisonnable dont elle procède, et du corps organisé dans lequel elle est présente et dont elle ressent les passions (§ 7, p. 43) : aussi l'appelle-t-on l'*habitude passive*, ἕξις παθητική, c'est-à-dire la *passivité* de l'âme[2].

La *nature animale* n'est pas une seconde âme, c'est une partie essentielle de l'âme, c'est son *acte*, parce que la conception de l'*animal* est impliquée dans celle de l'*homme*[3]. Nous allons le démon-

fait, on n'a plus de peine à en démêler les *opérations intellectuelles*, qui, loin d'être assujetties au corps, président à ces mouvements et ne communiquent avec lui que par la liaison qu'elles ont avec les sens, auxquels néanmoins nous les avons vues si supérieures. » (Bossuet, *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 20, 21.)

[1] *Voy.* le tableau de ces diverses hypothèses dans la *Note* sur le livre III, p. 410. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, p. 178. — [3] « Ceux qui ont prétendu que les anciens naturalistes avaient fait de l'*homme* un *animal* s'étaient laissé tromper par le double sens de ces mots, ζῶον, *animal*, *animans*, que les auteurs grecs et latins appliquent à chaque instant à l'homme aussi bien qu'aux brutes. Sans doute ζῶον, *animal*, *animans*, c'est l'*animal*, dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot ; mais c'est aussi, c'est surtout dans un sens

[illegible] Il ne suffit pas [illegible] comme [illegible] car la [illegible] une seule chose. [illegible]

[illegible] pour démontrer [illegible]

[illegible] Il possède ainsi trois facultés qui correspondent à ces trois formes de l'existence, [illegible] Ces trois formes de l'existence [illegible] l'une dans l'autre.

[illegible] de l'animal [illegible] par [illegible] de l'intelligence divine, qui, en vertu de sa perfection, [illegible] les causes aussi bien que les essences [illegible] l'homme n'est pas seulement intelligent, et la sensibilité ne lui a pas été ajoutée quand il est descendu dans la génération : la sensibilité existe dans le monde intelligible de la même manière qu'y existent les objets sensibles (c'est-à-dire d'une manière [illegible]). L'homme qui existe là-haut est une [illegible], capable de percevoir ces objets : de là vient que le dernier homme (l'homme sensitif), étant l'image de l'homme qui existe là-haut, a des raisons (des facultés)

plus général, l'être comme l'être [illegible]. » Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, *Hist. gén. des règnes organiques*, t. II, p. 3[illegible].

[1] « La véritable définition doit non-seulement montrer l'existence de la chose comme le font la plupart des définitions, mais elle doit encore en contenir la cause et la mettre en lumière. » (*De l'Âme*, II, 2 ; p. 171 de la trad.) — [2] Expression empruntée à Aristote. — [3] *Voy. Enn.* VI, liv. VII, § 2. — [4] Voy. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 3[illegible]-400. — [5] Aristote regarde la sensibilité [illegible] caractère essentiel des animaux : « L'être animé semble [illegible] par deux choses surtout, le mouvement et la sens[illegible] primitivement que par la sensibilité. » (*De l*[illegible] trad.) Voy. à ce sujet M. Isid. Geoffroy [illegible]es organiques, t. II, p. 102-103.

qui sont aussi des images. L'homme qui existe dans l'Intelligence divine constitue l'homme supérieur à tous les hommes. Il illumine le second [l'homme raisonnable], qui à son tour illumine le troisième [l'homme sensitif][1]. Le dernier homme possède en quelque sorte les deux autres : il n'est pas produit par eux, il leur est plutôt uni. L'homme qui nous constitue a le dernier homme pour acte[2]. Le dernier homme reçoit quelque chose du second ; et le second, du premier dont il tient son acte. Chacun de nous est ce qu'il est selon l'homme d'après lequel il agit [est intellectuel, raisonnable, sensitif, selon qu'il exerce l'intelligence, la raison discursive ou la sensibilité]. Chacun de nous possède les trois hommes en un sens [en puissance], et ne les possède pas en un autre sens [en acte ; c'est-à-dire n'exerce pas simultanément l'intelligence, la raison et la sensibilité][3]. » (*Enn.* VI, liv. VII, § 3, 6.)

2° *La nature animale est l'acte naturel de l'âme raisonnable*, et concourt avec elle à constituer l'*homme*[4] :

« *L'homme est une autre raison* [essence] *que l'âme*. Qui empêche que l'homme ne soit quelque chose de composé, c'est-à-dire l'*âme dans une certaine raison* (ψυχὴ ἐν τοιῷδε λόγῳ), en admettant que cette raison soit un certain acte [de l'âme], et que cet acte ne puisse exister sans le principe qui le produit. Telle est la nature des *raisons séminales* (οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι). Elles n'existent pas sans l'âme, et cependant elles ne sont pas l'âme purement et simplement : car *les raisons génératrices ne sont pas inanimées* (οἱ λόγοι ποιοῦντες οὐκ ἄψυχοι), et il n'y a rien d'étonnant à ce que de telles essences soient des raisons. Ces raisons qui n'engendrent pas l'homme [mais l'animal][5], de quelle âme sont-elles les actes ? Est-ce de l'âme végétative ? Non, *elles sont les actes de l'âme* [*raisonnable*] *qui engendre l'animal*[6], laquelle est une âme plus puissante et par cela même plus vivante. *L'âme de telle nature*,

[1] Le rapport des trois principes qui constituent l'homme est également expliqué par l'*illumination* dans la *Kabbale*. *Voy.* p. 374-377. — [2] Cette phrase signifie : La *raison discursive*, qui constitue l'*homme*, engendre la *sensibilité*, qui constitue l'*animal*. *Voy.* liv. I, § 7, p. 43. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 2, p. 262. — [4] *Voy.* liv. I, § 7, 10, p. 43, 47. Plotin dit encore, *Enn.* II, liv. III, § 9, p. 180 : « Tout homme est *double* : car il y a dans tout homme l'*animal* et l'*homme véritable* [que constitue l'âme raisonnable]. » — [5] Les raisons séminales ou génératrices dont parle ici Plotin sont les puissances qui constituent la nature animale. Dans le traité *De l'Ame*, Aristote emploie [illegible] *sons* pour désigner les facultés de l'âme sensitive et [illegible] in, p. 369. — [6] « L'âme est l'animal en puissance [illegible] 30.)

présente à la matière disposée de telle façon puisque l'âme est telle chose, selon qu'elle est dans telle disposition, même sans le corps, [illegible] l'homme [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible][1].

» Elle façonne dans le corps une forme à sa ressemblance : elle produit ainsi, autant que le comporte la nature du corps, une autre image de l'homme, comme le peintre lui-même fait une image du corps : elle produit, je le répète, un homme inférieur (l'homme sensitif, l'animal) qui possède la forme de l'homme, ses raisons, ses mœurs, ses dispositions, ses facultés, mais d'une manière imparfaite, parce qu'il n'est pas le premier homme (l'homme intellectuel). Il a des sensations d'une autre espèce, des sensations qui, quoiqu'elles paraissent claires, sont obscures, si on les compare aux sensations supérieures dont elles sont les images. L'homme supérieur (l'homme raisonnable) est meilleur, a une âme plus divine et des sensations plus claires[2]. C'est lui sans doute que Platon

[1] Dans cette définition, Plotin s'est proposé d'exprimer deux idées: 1° *L'âme est l'homme* (principe emprunté à Platon, p. 365, note 1) ; 2° *l'âme est la cause et le principe du corps vivant* (principe emprunté à Aristote, *De l'Ame*, II, 4; p. 189 de la trad.). Les expressions : *l'âme de telle nature, la matière disposée de telle façon (organisée), l'âme est telle chose selon qu'elle est dans telle disposition*, paraissent empruntées à Aristote: « Pour chaque être il faut chercher spécialement *quelle est l'âme dont il est doué*; et ainsi, quelle est l'âme de la plante, celle de l'homme ou celle de la bête (*De l'Ame*, II, 3; p. 186 de la trad.). — L'âme est dans le *corps fait de telle façon* (*ib.* II, 2; p. 179 de la trad. — D'autres philosophes se bornent à dire ce qu'est l'âme sans dire un mot du corps qui doit la recevoir, comme s'il était possible, ainsi que le veulent les fables pythagoriciennes, que la première âme venue entrât par hasard dans le premier corps venu. *Chaque chose, au contraire, paraît avoir une espèce et une forme qui lui sont propres* (*ib.* I, 3; p. 134 de la trad.). » Plotin s'est évidemment proposé d'éviter, dans sa définition de l'homme, d'encourir le reproche qu'Aristote adresse aux Pythagoriciens. Saint Augustin définit l'âme raisonnable à peu près de la même manière : « *Animus* mihi videtur esse *substantia quædam rationis particeps regendo corpori accommodata.* » (*De Quantitate animi*, I, 13.) Bossuet, dans son traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. IV, § 1), traduit cette définition : « Nous pouvons définir l'*âme raisonnable : substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie.* » Leibniz dit aussi : « Il semble qu'il faut ajouter quelque chose de la *figure et de la constitution du corps* à la définition de l'homme, lorsqu'on dit qu'il est un [illegible] raisonnable. » (*Nouveaux Essais*, II, § 8.) — [2] *Voy.* M. B[illegible]

définit [en disant : *L'homme est l'âme*[1]] ; il ajoute dans sa définition : *qui se sert du corps*, parce que l'âme plus divine domine l'âme qui se sert du corps, et qu'elle ne se sert du corps qu'au second degré[2]. » (*Enn.* VI, liv. VII, § 5.)

B. *Rapprochements entre la doctrine de Plotin sur la nature animale et celles de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et de la Kabbale.*

Pour compléter l'exposition de la doctrine que Plotin professe sur la *nature animale*, il nous reste à indiquer ce qu'il a emprunté aux systèmes de Platon, d'Aristote, des Stoïciens et aux idées de l'Orient.

1. *Platon.*

Les dialogues de Platon que Plotin cite à l'appui de sa théorie sont le *Timée* et le 1er *Alcibiade*.

Nous avons déjà donné plus haut, p. 360, un passage du *Timée* sur lequel il s'appuie. En voici un autre auquel il fait allusion, § 8, p. 44 : « Dieu forma l'Ame, première par sa naissance comme par sa vertu, et plus ancienne, elle qui devait commander, que le corps [le monde], qui devait la reconnaître pour maîtresse. Voici de quoi et comment il la constitua. De l'*essence indivisible et toujours la même* et de l'*essence corporelle divisible et qui naît toujours*, il

[1] *Voy.* 1er *Alcibiade*, p. 123 ; t. V, p. 110-112 de la trad. de M. Cousin : « Faut-il te démontrer plus clairement que *l'âme seule est l'homme ?...* Y a-t-il quelque autre chose *qui se serve du corps* que l'âme ? — Non, aucune autre. — C'est donc elle qui commande ? — Très-certainement. » Bossuet développe cette idée dans le traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. III, § 20) : « Nous voyons que, dans cette société de l'âme et du corps, la partie principale, c'est-à-dire l'âme, est aussi celle qui préside, et que le corps lui est soumis... On peut dire que *le corps est un instrument dont l'âme se sert à sa volonté*, et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : « L'homme, dit-il, est une âme se servant du corps. » C'est de là qu'il concluait l'extrême différence du corps et de l'âme, parce qu'il n'y a rien de plus différent de celui qui se sert de quelque chose que la chose même dont il se sert. » — [2] Il faut rapprocher cette phrase de ce passage du livre I, § 3, p. 39 : « J'appelle partie séparée du corps celle qui se sert du corps comme d'un instrument, partie attachée au corps celle qui s'abaisse au rang d'instrument. Or la philosophie élève cette deuxième partie au rang de la première ; quant à la première partie, elle la détourne, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, en sorte qu'elle ne s'en serve pas toujours. »

[illegible]

Plotin donne de ce passage, aussi obscur que profond, une interprétation qui nous semble préférable, par sa profondeur philosophique, à celles qui ont été proposées par d'autres[1]. ([illegible] p. 44): « Nous participons de l'essence de l'âme universelle, essence qui, comme le dit Platon, est [illegible] parce qu'elle fait partie du monde intelligible, et [illegible] par rapport aux corps[2]. »

Cette idée est développée dans l'*Ennéade* IV, liv. II, § 1; liv. III, § [illegible], 22, 23; liv. IV, § 23. Plotin y démontre que *l'âme raisonnable est complètement indivisible*, parce qu'elle n'a pas besoin des organes pour accomplir ses opérations; que *l'âme irraisonnable est indivisible* en ce sens qu'elle est présente tout entière dans tout le *corps*, et *divisible* en ce sens que ses puissances sont présentes aux *organes* qu'elles font agir et où elles sont séparées les unes des autres.

Quant au 1er *Alcibiade*, Plotin lui a peu emprunté. Il n'en fait point d'autre citation que celle qui a déjà été mentionnée plus haut, p. 367, note 1.

2. *Aristote.*

Nous avons déjà, en traitant des facultés de l'âme, indiqué des rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle d'Aristote (p. 330-354). Nous ajouterons ici que les six premiers paragraphes du livre I de l'*Ennéade* I paraissent avoir pour objet de discuter les principes exposés dans le passage suivant du traité *De l'Ame:*

[1] *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. I, p. 346-382. Cependant l'interprétation de Plotin est moins exacte que celle que propose M. H. Martin, p. 369. — [2] Macrobe a reproduit presque littéralement cette phrase dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 12): « Animæ, sicut mundi, ita et hominis unius, modo divisionis reperientur ignaræ, si divinæ naturæ simplicitas cogitetur; modo capaces, quum illa per mundi, hæc per hominis membra diffunditur. » *Voy.* M. Ravaisson, t. II, p. 390-392.

« Quant aux *affections*[1] de l'âme [affections qui constituent son essence], on peut se demander si elles sont toutes sans exception communes au corps qui a l'âme, ou bien s'il n'y en a pas quelqu'une qui soit propre à l'âme exclusivement[2]. C'est là une recherche indispensable, mais elle est loin d'être facile. L'âme, dans la plupart des cas, ne semble ni éprouver ni faire quoi que ce soit sans le corps; et, par exemple, se mettre en colère, avoir du courage, désirer et en général sentir[3]. La fonction qui semble propre surtout à l'âme, c'est de penser[4]; mais la pensée même, qu'elle soit d'ailleurs une sorte d'imagination, ou qu'elle ne puisse avoir lieu sans imagination[5], ne saurait jamais se produire sans le corps[6]. Si donc l'âme a quelqu'une de ses affections ou de ses actes qui lui soit spécialement propre, elle pourrait être isolée du corps; mais si elle n'a rien qui soit exclusivement à elle, elle n'en saurait être séparée[7]. C'est ainsi que le droit, en tant que droit, peut bien avoir des accidents, et, par exemple, il peut toucher en un point à une sphère d'airain; mais cependant le droit séparé d'un corps quelconque ne touchera pas cette sphère; c'est que le droit n'existe pas à part, et qu'il est toujours joint à quelque corps. De même toutes les modifications de l'âme semblent n'avoir lieu qu'en compagnie du corps : courage, douceur, crainte, pitié, audace, joie, aimer et haïr[8]. Simultanément à toutes ces affections, le corps éprouve aussi une affection. Ce qui le montre bien, c'est que si parfois, même sous le coup d'affections violentes et parfaitement claires, on ne ressent ni excitation, ni crainte, parfois aussi on est tout ému d'affections faibles ou obscures, lorsque le corps est irrité et qu'il est dans l'état où le met la colère[9]. Ce qui peut rendre ceci plus évident encore, c'est que souvent, sans aucun motif réel de crainte, on tombe tout à fait dans les émotions d'un homme que la crainte transporte; et, si cela est vrai, on peut affirmer évidemment que les *affections de l'âme* sont des *raisons matérielles* [qui sont dans la matière]. Par suite, des expressions telles que celles-ci : Se mettre en colère, signifient un mouvement du corps qui est dans tel état,

[1] Il y a dans le grec πάθη : nous avons rendu le même mot par *passions*. *Voy.* p. 36, note 4. — [2] Plotin a imité cette phrase dans le début du livre I, § 1, p. 35-36. — [3] Plotin discute cette opinion, liv. I, § 4-6, p. 39-43. — [4] Plotin dit aussi, liv. I, § 7, p. 44 : « L'âme raisonnable constitue l'homme » — [5] *Voy.* § 11, p. 32. — [6] Plotin établit une distinction à ce sujet, liv. I, § 9, p. 46. — [7] Aristote paraît admettre que l'âme est inséparable (p. 358, note 2). Plotin enseigne au contraire que l'âme est séparable (p. 380). — [8] *Voy.* liv. I, § 4-6, p. 39-43. — [9] *Voy.* liv. I, § 7, p. 41.

ou un mouvement de telle partie du corps, de telle faculté du corps, causé par telle chose et ayant telle fin[1]. » (*De l'Ame*, I, 1 ; p. 102 de la trad. de M. Barthélemy-Saint-Hilaire).

En écrivant les § 4 et 5 du livre I, p. 40-42, Plotin a certainement eu sous les yeux les passages suivants du traité *De l'Ame :*

« Soutenir que c'est l'âme qui s'indigne revient à peu près à dire que c'est l'âme qui tisse une toile, ou qui bâtit une maison. Il vaudrait peut-être mieux dire, non pas que c'est l'âme qui a pitié, qui apprend ou qui pense, mais plutôt que c'est l'homme qui fait tout cela par son âme[2]. Encore faudrait-il comprendre ceci, non point en ce sens que le mouvement serait dans l'âme seule, mais, au contraire, qu'il viendrait quelquefois jusqu'à elle comme quelquefois il en partirait. Ainsi, la sensation lui vient du dehors[3]; mais la mémoire vient de l'âme, qui se reporte aux mouvements ou aux impressions demeurées dans les organes des sens. » (*De l'Ame*, I, 4 ; p. 140 de la trad.)

« Ce sont les corps qui semblent être des substances, et particulièrement les corps naturels, qui sont en effet les principes des autres corps. Parmi les corps naturels, les uns ont la vie, les autres ne l'ont pas ; et nous entendons par la vie ces trois faits : se nourrir par soi-même, se développer et périr. Ainsi tout *corps naturel doué de la vie* est substance, mais *substance composée*[4], comme on vient de le dire. Puisque le corps est de telle façon particulière, et que, par exemple, il a la vie,... il remplit le rôle de sujet et de matière. Donc, nécessairement, l'âme ne peut être substance que comme *forme d'un corps naturel qui a la vie en puissance*[5]... Si donc on veut donner une définition commune à toute espèce d'âme, il faut dire qu'elle est l'entéléchie première d'un corps naturel organique... L'âme est l'essence que conçoit la raison. Mais l'essence pour un corps quelconque, c'est d'être ce qu'il est ; et, par exemple, si l'un des instruments dont nous nous servons pouvait être *un corps* naturel, et ainsi une hache, l'essence de la hache serait d'être hache et ce serait là son âme[6] ; car cette essence une fois enlevée, il n'y a plus de hache, si ce n'est par simple homonymie. Mais ici nous parlons de hache, et l'âme n'est pas l'essence et la notion d'un corps tel que la hache ; elle est la notion seulement d'un corps naturel, ayant en lui-même le principe du mouvement et du repos... De même que la faculté de couper est l'essence de la hache, et

[1] *Voy.* liv. I, § 5, p. 42. — [2] *Ibidem*, p. 42. — [3] *Ibidem*. p. 41. — [4] Plotin désigne souvent l'*animal* sous le nom de *composé*. *Voy.* p. 38, note 2. — [5] *Voy.* liv. I, § 4, p. 40. — [6] *Voy. ibidem.*

que la vision est l'essence de l'œil, l'âme est comme la vue et comme la puissance de l'instrument. Le corps n'est que ce qui est en puissance; et de même que l'œil est à la fois la pupille et la vue, de même ici *l'âme et le corps sont l'animal.* » (*De l'Ame*, II, 1; p. 163-168 de la trad.)

En résumé Plotin appelle *âme irraisonnable* ou *nature animale* ce qu'Aristote nomme *âme sensitive, végétative et génératrice*; mais il n'admet pas comme lui qu'elle périsse avec le corps; il accorde seulement qu'après la mort elle n'est plus qu'en puissance au lieu d'être en acte[1].

3. *Stoïciens.*

Plotin donne à l'*âme irraisonnable* ou *nature animale* le même rôle que les Stoïciens assignent dans leur système à la *raison séminale*. Il leur a même emprunté ce terme et il s'en sert souvent. Comme eux, il voit dans l'*âme irraisonnable* un *principe qui pénètre tout le corps et y administre tout*[2]. Il la considère comme la source des raisons séminales plus particulières d'où naissent toutes les *qualités*[3], et dont le corps animé est comme l'expansion et le développement.

Nous avons indiqué, dans les notes du livre III de l'*Ennéade* II (p. 176, note 1; p. 183, note 1; p. 189, note 4, etc.), les rapprochements qu'on peut faire à ce sujet entre les deux doctrines. Il nous suffira de remarquer ici avec M. Ravaisson que, tandis que la raison séminale est un corps pour les Stoïciens, elle constitue un principe incorporel dans le système de Plotin[4].

Enfin, pour montrer le rôle que jouent encore aujourd'hui dans la science les idées d'Aristote, des Stoïciens et de Plotin sur l'*âme végétative*, sur la *raison séminale* et la *nature animale*, nous allons citer un morceau remarquable où M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire, en définissant la *force organisatrice des êtres vivants*, reproduit les mêmes conceptions sous d'autres noms :

[1] *Voy. Enn.* V, livre II, § 2. Saint Thomas enseigne, comme Plotin, qu'après cette vie, autant du moins qu'elle est séparée du corps, l'âme n'a que la possession virtuelle des puissances sensitives (*Summa*, pars I, quæst. 77, art. 8). C'est en ce sens que Bossuet dit : « Autant que Dieu restera à l'âme, autant vivra notre intelligence ; et, quoi qu'il arrive de nos sens et de notre corps, notre vie est en sûreté. » (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V, § 14.) — [2] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 13, p. 182. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 2, p. 240; liv. VII, § 3, p. 248. — [4] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 384-388.

« Si *vivre, c'est en même temps changer et demeurer sans cesse*, si un être organisé, bien qu'entièrement renouvelé dans sa substance et complétement transformé, reste pourtant *le même individu*[1], il y a nécessairement en lui quelque chose de supérieur à toutes ces combinaisons qui le constituent tour à tour, à toutes ces apparences sous lesquelles il se présente à nos regards... Au-dessus des faits temporaires et accidentels de la vie, il y a ce qui les relie et les domine tous, au-dessus de tous les *modes*, le *type* dont ils dérivent : ce *type* que l'observation même nous conduit à admettre pour tout être vivant, quelque hypothèse qu'on veuille former sur les causes des phénomènes dont il est le théâtre. Ce *type*, c'est le modèle propre à chaque existence, selon lequel elle se déroule, selon lequel s'exerce, tant qu'elle subsiste, l'activité propre de l'être organisé; qu'elle tend dès le premier instant à réaliser; qu'elle réalise si rien ne vient interrompre prématurément ou faire dévier le cours des phénomènes vitaux, et qui, là même où elle n'atteint pas le but, nous l'indique du moins par la convergence manifeste de tous les faits biologiques vers ce terme commun; si bien qu'elle dessine pour l'esprit, au défaut du modèle lui-même, ses premiers linéaments, et nous le montre encore vivant où il n'y a pas d'existence actuelle[2]. C'est ainsi que dans un œuf ou une graine, dans un végétal ou un animal nouvellement éclos, dans un embryon ou un fœtus, une larve, comme dans un enfant, nous apercevons, outre les matériaux qui le constituent passagèrement, ce qui fait qu'il sera un jour autre qu'il ne nous apparaît, c'est-à-dire, de quelque nom qu'on veuille se servir, le *germe*, le principe de ses développements ultérieurs[3]. *Est quod futurus est*, expres-

[1] « La *forme* du corps vivant lui est plus essentielle que la *matière*. » (Cuvier, *Règne animal*, Introduction.) « La vie est un *tourbillon*. » (*Ibidem*, t. I, p. 11.) On retrouve là le principe d'Héraclite : « Les corps sont dans un *écoulement* continuel. » *Voy. Enn.* II, liv. 1, § 2, p. 145. — [2] La définition que M. Isid. Geoffroy Saint-Hilaire donne ici du *type* est conforme à cette idée des Stoïciens et de Plotin que la *raison séminale* ou *génératrice* est une force contenant et développant avec ordre, par sa seule vertu, tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime, toutes ses actions et ses passions depuis sa naissance jusqu'à sa destruction : « *In semine omnis futuri ratio hominis inclusa est :* et legem barbæ et canorum nondum natus infans habet; totius enim corporis et sequentis ætatis in parvo occultoque lineamenta sunt. » (Sénèque, *Questions Naturelles*, III, 29). Plotin dit aussi : « *Les raisons séminales contiennent tous les accidents qui arrivent aux êtres engendrés.* » (*Enn.* II, liv. III, § 16, p. 187). — [3] « Dans une raison séminale, toutes choses sont ensemble; dans un corps, tous les organes sont séparés. » (*Enn.* II, liv. VI, § 1, p. 235.)

sion célèbre de saint Augustin sur l'homme, qui, en un sens général, peuvent être étendues à tous les êtres doués de vie; *ils sont*, ou du moins commencent déjà à être *ce qu'ils seront;* et, où nos yeux ne distinguent encore rien du *type*, notre esprit le voit déjà tout entier, et lui rapporte avec certitude tous les états, toutes les phases de la vie.

» Ce même *type*, selon lequel la nature forme et développe le jeune animal ou le jeune végétal, est encore celui selon lequel, plus tard, elle l'entretient et le conserve, exerçant à tous les âges une action dont le caractère, sinon l'intensité, reste invariable. *Action essentiellement élective*: car elle amène et distribue dans tous les tissus de l'être vivant, non pas indifféremment et au hasard, les molécules de diverse nature qui composent le milieu ambiant, mais, entre toutes et par un véritable choix, celles-là seulement qui peuvent être utiles. Essentiellement élective encore par l'emploi qu'elle en fait après s'en être emparée; les fixant, selon le besoin, sur un point, ou les transportant successivement d'organe en organe, jusqu'à ce que, leur rôle rempli, elle les rejette et en appelle d'autres; ici *formatrice*, là momentanément *conservatrice*, parfois aussi *réparatrice*, et partout selon ce *type* dont l'établissement ou l'entretien reste pour elle, dans la variété des matériaux et des moyens qu'elle met en œuvre, le but, la règle unique et toujours présente[1].

» D'une *activité élective* et dont la source est dans l'être lui-même, à ce qu'on a si longtemps appelé l'*âme végétative*, à ce qu'on appelle encore dans une école justement célèbre le *principe vital*, il n'y a qu'un pas; mais ce pas est précisément ce qui sépare ici le résultat positif des faits chaque jour observés, de leur interprétation, de leur explication hypothétique. » (*Hist. gén. des règnes organiques*, t. II, p. 89.)

Citons encore la définition de la *vie* par M. H. Martin:

« La *vie* est une *faculté propre de développement intime*, par laquelle certains corps, pendant un temps dont le maximum dépend de leur nature, gardent certaines propriétés spécifiques et leur individualité, malgré la perte et le renouvellement successifs de la matière dont ils se composent, et parcourent des phases régulières qui appartiennent à leur espèce. » (*Philosophie spiritualiste de la nature*, t. II, p. 174.)

[1] « *Chaque animal est administré par le principe qui façonne ses organes et les met en harmonie avec le tout dont ils sont des parties.* » (*Enn.* II, liv. III, § 13, p. 183.)

4. *Kabbale.*

La doctrine de Plotin sur le rapport qu'ont entre eux les trois principes qui constituent l'âme humaine, savoir, l'*intelligence*, l'*âme raisonnable* et la *nature animale*, offre de l'analogie avec les idées qu'on trouve dans la Kabbale sur le même sujet. Cette analogie consiste principalement en ce que, dans les deux systèmes, le rapport des trois principes se trouve expliqué par l'idée de la *procession* qui est assimilée à une *irradiation*[1]. Nous empruntons à l'ouvrage de M. Franck l'exposé de la théorie de la Kabbale, et nous donnons ce morceau sans en rien retrancher, pour que le lecteur puisse apprécier facilement ce que Plotin a emprunté aux idées de l'Orient.

« Considéré en lui-même, c'est-à-dire sous le point de vue de l'âme, et comparé à Dieu avant qu'il soit devenu visible dans le monde, l'être humain, par son unité, son identité substantielle et sa triple nature, nous rappelle entièrement la trinité suprême [la *Couronne*, la *Beauté*, la *Royauté*, c'est-à-dire, l'Être absolu, l'Être idéal et la Force immanente des choses, ou la Substance, la Pensée et la Vie]. En effet, il se compose des éléments suivants : 1° d'un *esprit*, qui représente le degré le plus élevé de son existence; 2° d'une *âme*, qui est le siége du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, en un mot, de tous les attributs moraux; 3° d'un esprit plus grossier, immédiatement en rapport avec le corps, et cause directe de ce qu'on appelle dans le texte les mouvements inférieurs, c'est-à-dire les actions et les instincts de la vie animale[2]. Pour faire comprendre comment, malgré la distance qui les sépare, ces trois principes, ou plutôt ces trois degrés de l'existence humaine, se confondent cependant dans un seul être, on reproduit ici la comparaison dont on s'est déjà servi au sujet des attributs divins [la comparaison de la *flamme* dont la lumière bleue s'attache en haut à la lumière blanche et en bas à la matière enflammée]. Les passages du *Zohar*, qui témoignent de l'existence de ces trois âmes, sont en très-grand nombre; mais, à cause de sa clarté, nous choisissons de préférence celui qu'on va lire : « Dans ces trois choses, l'*esprit*, » l'*âme* et la *vie des sens*, nous trouvons une fidèle image de ce qui

[1] *Voy.* M. Ravaisson, t. II, p. 367. — [2] On retrouve ces trois principes dans la doctrine des Gnostiques qui distinguaient dans notre être trois éléments, l'*esprit*, l'*âme*, la *vie matérielle*, et divisaient les hommes en trois classes : les *pneumatiques* ou *spirituels*, les *psychiques* ou *animiques*, les *hyliques* ou *matériels*. *Voy.* plus loin la *Note* sur le liv. IX de l'*Ennéade* II.

» se passe en haut; car elles ne forment toutes trois qu'un seul » être, où tout est lié par l'unité. *La vie des sens ne possède par » elle-même aucune lumière;* c'est pour cette raison qu'elle est si » étroitement unie au corps auquel elle procure et les jouissances » et les aliments dont il a besoin. On peut lui appliquer ces paroles » du sage : Elle distribue la nourriture à sa maison et marque la » tâche de ses servantes. La maison, c'est le corps qui est nourri; » et les servantes sont les membres qui obéissent. *Au-dessus de la » vie des sens s'élève l'âme qui la subjugue, lui impose des lois et » l'éclaire autant que sa nature l'exige.* C'est ainsi que *le principe » animal est le siége de l'âme.* Enfin, *au-dessus de l'âme s'élève l'es» prit, par lequel elle est dominée à son tour, et qui réfléchit sur » elle une lumière de vie. L'âme est éclairée par cette lumière et » dépend entièrement de l'esprit*[1]. Après la mort, elle n'a pas de » repos, les portes de l'Éden ne lui sont pas ouvertes avant que » l'esprit soit remonté vers sa source, vers l'*Ancien des anciens,* » pour se remplir de lui pendant l'éternité; car toujours l'esprit » remonte vers la source. » Chacune de ces trois âmes, comme il est facile de le prévoir, a sa source dans un degré différent de l'existence divine. La *Sagesse suprême,* appelée aussi l'*Éden céleste*[2], est la seule origine de l'esprit. L'âme, selon tous les interprètes du *Zohar,* vient de l'attribut qui réunit en lui la justice et la miséricorde, c'est-à-dire de la *Beauté.* Enfin, le principe animal, qui jamais ne s'élève au-dessus de ce monde, n'a pas d'autre base que les attributs de la force, résumés dans la *Royauté*[3].

» Outre ces trois éléments, le *Zohar* en reconnait encore un autre d'une nature tout à fait extraordinaire : c'est la forme extérieure de l'homme conçue comme une existence à part et antérieure à celle du corps, en un mot l'*idée* du corps, mais avec les traits individuels qui distinguent chacun de nous. Cette idée descend du ciel et devient visible dès l'instant de la conception : « Au moment où » s'accomplit l'union terrestre, le Saint, dont le nom soit béni, en» voie ici-bas une forme à la ressemblance de l'homme et portant

[1] On voit que, selon la Kabbale, *la vie des sens est illuminée par l'âme,* et *l'âme par l'esprit,* comme selon Plotin, *la nature animale est illuminée par l'âme raisonnable,* et *l'âme raisonnable par l'intelligence. Voy.* p. 359. — [2] L'*Éden céleste* correspond au *monde intelligible* des Néoplatoniciens. — [3] De même, selon Plotin, les intelligences particulières *procèdent* de l'*Intelligence divine;* les âmes particulières, de l'*Ame universelle;* les raisons séminales individuelles, de la *Raison totale de l'univers* ou *Puissance naturelle et génératrice, engagée dans la matière* (p. 184, 191-193, etc.).

» l'empreinte du sceau divin. Cette forme assiste à l'acte dont nous » venons de parler, et si l'œil pouvait voir ce qui se passe alors, on » apercevrait au-dessus de sa tête une image tout à fait semblable à » un visage humain, et cette image est le modèle d'après lequel nous » sommes procréés. Tant qu'elle n'est pas descendue ici-bas, envoyée » par le Seigneur, et qu'elle ne s'est pas arrêtée au-dessus de notre » tête, la procréation n'a pas lieu; car il est écrit: Et Dieu créa » l'homme à son image. C'est elle qui nous reçoit la première à » notre arrivée dans ce monde; c'est elle qui se développe avec » nous quand nous grandissons, et c'est avec elle encore que nous » quittons la terre. Son origine est dans le ciel. Au moment où les » âmes sont sur le point de quitter leur céleste séjour, chaque âme » paraît devant le roi suprême revêtue d'une forme sublime, où » sont gravés les traits sous lesquels elle doit se montrer ici-bas. » Eh bien! l'image dont nous parlons émane de cette forme su- » blime; elle vient la troisième après l'âme, elle nous précède sur la » terre et attend notre arrivée depuis l'instant de la conception; » elle est toujours présente à l'acte de l'union conjugale. » Chez les kabbalistes modernes, cette image est appelée le *principe individuel.*

» Enfin, sous le nom d'*esprit vital,* quelques-uns ont introduit dans la psychologie kabbalistique un cinquième principe, dont le siége est dans le cœur, qui préside à la combinaison et à l'organisation des éléments matériels, et qui se distingue entièrement du principe de la vie animale (*nephesch*), de la vie des sens, comme, chez Aristote et les philosophes scolastiques, l'*âme végétative* se distinguait de l'*âme sensitive*... Mais, à vrai dire, ces deux derniers éléments ne comptent pour rien dans notre existence spirituelle renfermée tout entière dans l'union intime de l'âme et de l'esprit.

» La psychologie kabbalistique a une grande ressemblance avec celle des Parses, telle qu'on la trouve enseignée dans un recueil de traditions fort anciennes, reproduit en grande partie par Anquetil-Duperron, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions (t. XXXVII, p. 646-648)... Le *type individuel* sera reconnu sans peine dans le *Ferouër* qui, après avoir existé pur et isolé dans le ciel, est obligé de se réunir au corps. Le *principe vital,* nous le retrouvons d'une manière non moins évidente dans le *Djan,* dont le rôle est de conserver les forces du corps et d'entretenir l'harmonie dans toutes ses parties. Ainsi que la *'Haïah* des Hébreux, il ne participe pas au mal dont l'homme se rend coupable; il n'est qu'une sorte de vapeur légère qui s'élève du cœur et doit, après la mort, se confondre avec la terre. L'*Akko* est au contraire le prin-

cipe le plus élevé. Il est au-dessus, comme le principe précédent est au-dessous du mal. C'est une sorte de *lumière* venue du ciel et qui doit y retourner quand notre corps sera rendu à la poussière. C'est l'*intelligence pure*, de Plotin et des kabbalistes, mais restreinte à la connaissance de nos devoirs, à la prévision de la vie future et de la résurrection, en un mot, la conscience morale. Vient enfin l'*âme* proprement dite ou la personne morale, une malgré la diversité de ses facultés et seule responsable de nos actions devant la justice divine. » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 199, 232, 377.)

C. *Nature animale dans la bête.*

Après avoir déterminé ce qu'est la *nature animale* dans l'*homme*, il reste à déterminer ce qu'elle est dans la *bête*.

Rappelons d'abord en quels termes Plotin s'exprime à ce sujet (liv. I, § 11, p. 48) :

« Demandons-nous enfin *ce qu'est dans les animaux le principe qui les anime*. S'il est vrai, comme on le dit, que les corps d'animaux renferment des âmes humaines qui ont péché, la partie de ces âmes qui est séparable n'appartient pas en propre à ces corps; tout en les assistant, elle ne leur est pas à proprement parler présente. En eux, *la sensation est commune à l'image de l'âme et au corps*, mais au corps en tant qu'*organisé et façonné par l'image de l'âme*. Pour les animaux dans le corps desquels ne se serait pas introduite une âme humaine, *ils sont produits par une illumination de l'Ame universelle.* »

En laissant de côté l'allusion que Plotin fait ici à la doctrine de la métempsycose, allusion sur laquelle nous revenons plus loin (p. 385), l'opinion développée dans le passage précédent sur la nature animale dans les bêtes peut se ramener aux deux propositions suivantes :

1° Le principe qui anime les animaux est la *nature animale*, appelée aussi *âme sensitive et végétative* ou *raison séminale*.

C'est l'opinion d'Aristote, opinion adoptée par saint Thomas, et reproduite d'après lui par Bossuet dans le traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même* (chap. V, § 13, *De la différence entre l'homme et la bête*) :

« L'opinion de Descartes a ses inconvénients comme toutes les opinions humaines. Le premier est que *la sensation ne peut être une affection des corps*. On peut bien les subtiliser, les rendre plus déliés, les réduire en vapeurs et en esprits; par là ils deviendront

plus vites, plus mobiles, plus insinuants, mais cela ne les fera pas sentir.

» Toute l'École en est d'accord. Et aussi, en donnant la sensation aux animaux, elle leur donne une *âme sensitive* distincte du corps. Cette âme n'a point d'étendue : autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps, ni lui être unie, comme l'École le suppose. Cette âme est indivisible, selon saint Thomas, toute dans tout, et toute dans chaque partie.

» Que si l'âme qu'on donne aux bêtes est distincte du corps, si elle est sans étendue et indivisible, il semble qu'on ne peut s'empêcher de la reconnaître pour spirituelle. Et de là naît un autre inconvénient. Car si cette âme est distincte du corps, si elle a un être à part, la dissolution ne doit pas la faire périr ; et nous retombons par là dans l'erreur des Platoniciens, qui mettaient toutes les âmes immortelles, tant celles des hommes que celles des animaux.

» Voilà deux grands inconvénients, et voici par où on en sort...

» Tous les philosophes, même les païens, ont distingué en l'homme deux parties : l'une *raisonnable*, qu'ils appellent νοῦς, *mens*, en notre langue, *esprit*, *intelligence* ; l'autre, qu'ils appellent *sensitive* et *irraisonnable*.

» Ce que les philosophes païens ont appelé νοῦς, *mens*, partie *raisonnable* et *intelligente*, c'est à quoi les saints Pères ont donné le nom de *spirituel* ; en sorte que, dans leur langage, *nature spirituelle* et *nature intellectuelle*, c'est la même chose.

» Il se voit donc que *les sensations d'elles-mêmes ne font point partie de la nature spirituelle*, parce qu'en effet elles sont totalement assujetties aux objets corporels et aux dispositions corporelles.

» Quand donc on aura donné les sensations aux animaux, il paraît qu'on ne leur aura rien donné de spirituel. Leur âme sera de même nature que leurs opérations, lesquelles en nous-mêmes, quoiqu'elles viennent d'un principe qui n'est pas un corps, passent pourtant pour charnelles et corporelles par leur assujettissement total aux dispositions du corps. De cette sorte, ceux qui donnent aux bêtes des *sensations* et une *âme* qui en soit capable, interrogés si cette âme est un esprit ou un corps, répondront qu'elle n'est ni l'un ni l'autre. C'est une *nature mitoyenne* qui n'est pas un corps, parce qu'elle n'est pas étendue en longueur, largeur et profondeur ; qui n'est pas un esprit, parce qu'elle est sans intelligence, incapable de posséder Dieu et d'être heureuse.

» Ils résoudront par le même principe l'objection de l'immorta-

lité. Car encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit absorbée totalement par la matière. Et il n'y a rien de plus injuste ni de plus absurde aux Platoniciens[1], que d'avoir égalé l'âme des bêtes, où il n'y a rien qui ne soit dominé par le corps, à l'âme humaine, où l'on voit un principe qui s'élève au-dessus de lui, qui le pousse jusques à sa ruine pour contenter la raison, et qui s'élève jusques à la plus haute vérité, c'est-à-dire jusques à Dieu même. »

2° Le principe qui anime les animaux procède d'une puissance de l'Ame, puissance qui est appelée *Puissance naturelle et génératrice, Raison totale de l'univers,* et qui, en cette qualité contient les *raisons séminales* de tous les êtres vivants, des hommes, des bêtes et des plantes[2].

Tel est le sens du passage suivant du livre I, § 8, p. 45, qu'il faut rapprocher du passage cité plus haut, p. 377 :

« L'Ame universelle est indivisible parce qu'elle fait partie du monde intelligible, et divisible par rapport aux corps. En effet, elle est divisible relativement aux corps, puisqu'elle se répand dans toute l'étendue de chacun d'eux tant qu'ils vivent ; mais en même temps elle est indivisible, parce qu'elle est une dans l'univers ; elle paraît être *présente aux corps,* elle *les illumine ;* elle en forme des *êtres vivants,* non en faisant un composé du corps et de sa propre essence, mais en restant identique ; elle produit en chacun d'eux des *images* d'elle-même, comme le visage se réfléchit dans plusieurs miroirs. La première de ces images est la sensation, qui réside dans la partie commune [l'animal] ; viennent ensuite toutes les autres *formes* de l'âme, formes qui dérivent successivement l'une de l'autre, jusqu'à la faculté génératrice et végétative, et en général jusqu'à la puissance qui produit et façonne autre chose que soi, ce qu'elle fait dès qu'elle se tourne vers l'objet qu'elle façonne. »

Plotin développe cette théorie dans le livre III de l'*Ennéade* II, où il dit (§ 13, 16, 17 ; p. 184, 188, 190-192) :

« Tous les êtres qui sont dans le ciel ou qui se trouvent distribués dans l'univers sont des *êtres animés* et *tiennent leur vie de la Raison totale de l'univers* [parce qu'elle contient les *raisons génératrices* de tous les êtres vivants].

[1] Pour l'exposition détaillée de la doctrine des Platoniciens sur l'âme des bêtes, *Voy.* le traité de Porphyre *De l'Abstinence des viandes,* livre III. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VII, § 14.

» Toutes les choses forment un ensemble harmonieux parce qu'elles proviennent à la fois de la *matière* et des *raisons* qui les engendrent.

» La *Puissance naturelle et génératrice, qui contient les raisons*, est seule efficace et capable de produire. L'Ame universelle produit donc par des *formes*. Elle reçoit de l'Intelligence les formes qu'elle transmet à l'Ame inférieure [à la Puissance naturelle et génératrice] en la façonnant et l'illuminant. »

Pour le rapport qui existe entre l'Ame universelle et les âmes individuelles, *Voy. Enn.* IV, liv. IX.

§ V. SÉPARATION DE L'AME ET DU CORPS.

Dans le livre III de l'*Ennéade* II, lequel a été composé avant celui qui nous occupe, Plotin s'exprime ainsi, § 15-16, p. 187 :

« Nécessairement, puisque l'âme est une essence, elle possède par elle-même, outre l'existence, des appétits, des facultés actives, la puissance de bien vivre. Si elle *se sépare du corps*, elle produit les actes qui sont propres à sa nature et qui ne dépendent pas du corps ; elle ne s'attribue pas les passions du corps, parce qu'elle reconnaît qu'elle a une autre nature.

» *Qu'y a-t-il de mêlé, qu'y a-t-il de pur dans l'âme? Quelle partie de l'âme est séparable, quelle partie ne l'est pas tant que l'âme est dans un corps? Qu'est-ce que l'animal?* Voilà ce que nous aurons à examiner plus tard dans une autre discussion. »

On voit par ce passage que Plotin, en composant le livre I, avait pour but d'exposer les principes desquels dépend la *séparation de l'âme et du corps*. En effet, cette question générale peut se décomposer en quatre autres, qui sont étroitement liées entre elles :

1° Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?

2° Quelle partie de l'âme est séparable du corps? quelle partie ne l'est pas?

3° Comment sépare-t-on l'âme du corps?

4° Pourquoi faut-il séparer l'âme du corps?

On a vu dans les paragraphes précédents ce que Plotin entend par l'*homme* et l'*animal*. Voici maintenant la réponse qu'il fait à la seconde question (liv. I, § 3, p. 38) :

« Tant que l'on considère l'âme comme le principe qui se sert du corps, il y a entre eux séparation, cette séparation qui s'opère en donnant à l'âme le pouvoir de se servir du corps comme d'un instrument [c'est-à-dire de lui commander : ce que fait la philosophie]. Mais avant que l'âme fût ainsi séparée du corps par la philo-

sophie, dans quel état se trouvait-t-elle? Était-elle mêlée au corps?... Elle était en partie attachée au corps, en partie séparée. J'appelle *partie séparée du corps* celle qui se sert du corps comme d'un instrument [l'âme raisonnable], *partie attachée au corps* celle qui s'abaisse au rang d'instrument [l'âme irraisonnable ou nature animale]. Or la philosophie élève cette deuxième partie au rang de la première [en soumettant la nature animale à l'âme raisonnable]; quant à la première partie, elle la détourne, autant que nos besoins le permettent, du corps dont elle se sert, en sorte qu'elle ne s'en serve pas toujours [et qu'elle se livre à la contemplation du monde intelligible][1]. »

Plotin complète sa pensée en ajoutant plus loin (§ 10, p. 47): « *Nous* désigne deux choses : ou l'*âme* en y joignant la *partie animale*, ou simplement la *partie supérieure;* la *partie animale*, c'est le corps vivant. L'*homme* véritable diffère du corps : pur de toute passion, il possède les *vertus intellectuelles*[2], vertus qui résident dans l'âme, soit *quand elle est séparée du corps*, soit *quand elle en est seulement séparable par la philosophie, comme elle l'est ici bas; car, lors même qu'elle nous paraît tout à fait séparée, l'âme est toujours dans cette vie accompagnée d'une partie inférieure qu'elle illumine.* Quant aux *vertus qui consistent*, non dans le bon usage de la raison, mais *dans certaines mœurs, dans certains exercices*, elles appartiennent à la *partie commune;* c'est à elle seule aussi que les *vices* sont imputables, puisque c'est elle qui éprouve l'envie, la jalousie, les émotions d'une lâche pitié. »

De cette doctrine découle la réponse que Plotin fait à la troisième question : *Comment peut-on séparer l'âme du corps?* Cette réponse, qui est développée dans les livres suivants, peut se formuler ainsi : Il y a trois moyens de séparer l'âme du corps : la *vertu*, qui affranchit l'âme des passions, l'*amour de la beauté intelligible*, qui l'élève au-dessus des choses terrestres, et la *contemplation*, qui la détache des sens et de l'imagination en *la tournant vers l'intelligence* (p. 39, 54-60, 65, 75, 107-112, 134-139, 179-187).

Ces idées sont empruntées à Platon qui s'exprime ainsi :

« Ceux qui prennent quelque intérêt à leur âme, et qui ne vivent pas pour flatter le corps, ne tiennent pas le même chemin que les autres qui ne savent où ils vont; mais, persuadés qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, à l'affranchissement et à la

[1] *Voy.* Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, liv. I, 30-57. — [2] Cette distinction des *vertus intellectuelles* et des *vertus morales* est empruntée à Aristote. *Voy.* p. 400.

purification[1] qu'elle opère, ils s'abandonnent à sa conduite, et la suivent partout où elle veut les mener. — Comment, Socrate? — La philosophie, recevant l'âme liée véritablement et pour ainsi dire collée au corps, et forcée de considérer les choses non par elle-même, mais par l'intermédiaire des organes comme à travers les murs d'un cachot et dans une obscurité absolue, reconnaissant que toute la force du cachot vient des passions qui font que le prisonnier aide lui-même à serrer sa chaîne; la philosophie, dis-je, recevant l'âme en cet état, l'exhorte doucement et travaille à la délivrer; et pour cela, elle lui montre que le témoignage des yeux du corps est plein d'illusions, comme celui des oreilles, comme celui des autres sens; elle l'engage à *se séparer* d'eux, autant qu'il est en elle; elle lui conseille de *se recueillir* et de *se concentrer en elle-même*[2], de ne croire qu'à elle-même, après avoir examiné au dedans d'elle et avec l'essence même de sa pensée ce que chaque chose est en son essence, et de tenir pour faux tout ce qu'elle apprend par un autre qu'elle-même, tout ce qui varie selon la différence des intermédiaires; elle lui enseigne que ce qu'elle voit ainsi, c'est le sensible et le visible; ce qu'elle voit par elle-même, c'est l'intelligible et l'immatériel. Le véritable philosophe sait que telle est la fonction de la philosophie. L'âme donc, persuadée qu'elle ne doit pas s'opposer à sa délivrance, s'abstient, autant qu'il lui est possible, des voluptés, des désirs, des tristesses, des craintes; réfléchissant qu'après les grandes joies et les grandes craintes, les tristesses et les désirs immodérés, on n'éprouve pas seulement les maux ordinaires, comme d'être malade, ou de perdre sa fortune, mais le grand et le dernier de tous les maux, et même sans en avoir le sentiment. — Et quel est donc ce mal, Socrate? — C'est que l'effet nécessaire de l'extrême jouissance et de l'extrême affliction est de persuader à l'âme que ce qui la réjouit ou l'afflige est très-réel et très-variable, quoiqu'il n'en soit rien. Or, ce qui nous réjouit ou nous afflige, ce sont principalement les choses visibles; n'est-ce pas? — Certainement. — N'est-ce pas surtout dans la jouissance et la souffrance que le corps subjugue et enchaîne l'âme? — Comment cela? — Chaque peine, chaque plaisir, a, pour ainsi dire, un clou avec lequel il attache l'âme au corps[3], la rend semblable, et lui fait croire que rien n'est vrai que ce que le corps lui dit. Or, si elle emprunte au corps ses

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4, p. 56. — [2] L'acte par lequel l'âme se recueille et se concentre en elle-même est la *conversion*. *Voy.* plus haut, p. 348. — [3] *Voy.* Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, I, 33-38.

croyances, et partage ses plaisirs, elle est, je pense, forcée de prendre aussi les mêmes mœurs et les mêmes habitudes, tellement qu'il lui est impossible d'arriver jamais pure à l'autre monde; mais, sortant de cette vie toute pleine encore du corps qu'elle quitte, elle retombe bientôt dans un autre corps[1] et y prend racine, comme une plante dans la terre où elle a été semée; et ainsi elle est privée du commerce de la pureté et de la simplicité divine. — Il n'est que trop vrai, Socrate, dit Cébès. — Voilà pourquoi, mon cher Cébès, le véritable philosophe s'exerce à la force et à la tempérance, et nullement pour toutes les raisons que s'imagine le peuple. Est-ce que tu penserais comme lui ? — Non pas. — Et tu fais bien. Ces raisons grossières n'entreront pas dans l'âme du véritable philosophe; elle ne pensera pas que la philosophie doit venir la délivrer, pour qu'après elle s'abandonne aux jouissances et aux souffrances et se laisse enchaîner de nouveau par elles, et que ce soit toujours à recommencer, comme la toile de Pénélope. Au contraire, en se rendant indépendante des passions, en suivant la raison pour guide, en ne se départant jamais de la contemplation de ce qui est vrai, divin, hors du domaine de l'opinion, en se nourrissant de ces contemplations sublimes, elle acquiert la conviction qu'elle doit vivre ainsi tant qu'elle est dans cette vie, et qu'après la mort elle ira se réunir à ce qui lui est semblable et conforme à sa nature et sera délivrée des maux de l'humanité. Avec un tel régime, ô Simmias, ô Cébès, et après l'avoir suivi fidèlement, il n'y a pas de raison pour craindre qu'à la sortie du corps, elle s'envole emportée par les vents, se dissipe et cesse d'être. » (*Phédon*, t. I, p. 243-247 de la trad. de M. Cousin.)

Plotin s'est encore inspiré de ce morceau de Platon en traitant la quatrième question qui nous reste à examiner : *Pourquoi faut-il séparer l'âme du corps?* Selon Plotin, il faut séparer l'âme du corps parce que c'est la *descente* de l'âme dans le corps qui est l'origine du mal moral :

« Si l'âme ne peut pécher, comment se fait-il qu'elle soit punie ? Cette opinion est en complet désaccord avec la croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'elle subit des punitions dans les enfers et qu'elle passe dans de nouveaux corps[2]. Quoiqu'il semble nécessaire d'opter entre ces

[1] Plotin développe cette pensée dans le livre IX de l'*Ennéade* I, p. 140. — [2] *Voy.* Platon, *Phédon*, t. I, p. 241-242 de la trad. de M. Cousin.

deux opinions, peut-être pourrait-on montrer qu'elles ne sont pas incompatibles. En effet, quand on attribue à l'âme l'infaillibilité, c'est qu'on la suppose une et simple, en identifiant l'âme et l'essence de l'âme. Quand on la dit faillible, c'est qu'on la suppose complexe, et qu'on ajoute à son essence une autre espèce d'âme qui peut éprouver les passions brutales. L'âme ainsi conçue est un composé, résultant d'éléments divers : *c'est ce composé qui éprouve des passions, qui commet des fautes;* c'est lui aussi, et non l'âme pure, qui subit les châtiments. » (*Enn.* I, liv. I, § 12, p. 48.)

Il faut rapprocher ce passage des § 13 et 14 du livre VIII, p. 135-138, où Plotin s'exprime à ce sujet d'une façon plus explicite encore :

« L'homme vicieux meurt autant que l'âme peut mourir. Or, mourir pour l'âme, c'est, quand elle est plongée dans le corps, s'enfoncer dans la matière et s'en remplir ; puis, quand elle a quitté le corps, retomber encore dans la même boue jusqu'à ce qu'elle opère son *retour dans le monde intelligible* et qu'elle détache ses regards de ce bourbier[1]. Tant qu'elle y reste, on dit qu'elle est descendue aux enfers et qu'elle y sommeille... *Descendre dans la matière*, voilà la *chute* de l'âme : de là dérive aussi sa *faiblesse*... La matière est donc pour l'âme une *cause de vice*[2]. »

On retrouve les mêmes idées dans le passage suivant de Macrobe (*Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 11) :

Dicendum est quid his postea veri sollicitior inquisitor philosophiæ cultus adjecerit : nam et qui primum Pythagoram et qui postea Platonem sequuti sunt, duas esse mortes, unam animæ, animalis alteram prodiderunt : mori animal, quum anima discedit e corpore, ipsam vero *animam mori*[3] asserentes, quum a simplici et individuo fonte naturæ in membra corporea dissipatur. Et quia una ex his manifesta et omnibus nota est, altera non nisi a sapientibus deprehensa, ceteris eam vitam esse credentibus; ideo hoc ignoratur a plurimis cur eumdem mortis deum, modo *Ditem*, modo immitem vocemus : quum per alteram, id est animalis mortem, absolvi animam et ad veras naturæ divitias atque ad propriam libertatem remitti, faustum nomen indicio sit; per alteram vero, quæ vulgo vita existimatur, animam de immortalitatis suæ luce ad quasdam tenebras mortis impelli[4], vocabuli testemur horrore : nam, ut constet animal, necesse est ut in corpore anima vin-

[1] *Voy.* Platon, *ibid.* — [2] *Voy.* encore *Enn.* I, liv. II, § 3, p. 55 ; liv. VI, § 5, p. 106. Pour les éclaircissements relatifs à cette théorie, *Voy.* la *Note* sur le liv. VIII de l'*Ennéade* I. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 13, p. 135. — [4] *Voy. ibid.*, § 14, p. 138.

ciatur[1]; ideo corpus δέμας, hoc est vinculum[2], nuncupatur, et σῶμα, quasi quoddam σῆμα, id est animæ sepulcrum. Unde Cicero, pariter utrumque significans corpus esse vinculum, corpus esse sepulcrum, quod carcer est sepultorum, ait : « Qui e corporum vinculis, tanquam e carcere, evolaverunt. »

§ VI. MÉTEMPSYCOSE.

A la doctrine de la *séparation de l'âme et du corps* se rattache dans Plotin, comme dans Platon[3], celle de la métempsycose.

Dans les livres que contient ce volume, on ne trouve que de courtes allusions à la doctrine de la métempsycose :

« Demandons-nous enfin ce qu'est dans les animaux le principe qui les anime. *S'il est vrai, comme on le dit, que les corps d'animaux renferment des âmes humaines qui ont péché*, la partie de ces âmes qui est séparable n'appartient pas en propre à ces corps ; tout en les assistant, elle ne leur est pas à proprement parler présente. En eux, la sensation est commune à l'*image de l'âme* et au corps, mais au corps en tant qu'organisé et façonné par l'image de l'âme. *Pour les animaux dans le corps desquels ne se serait pas introduite une âme humaine, ils sont engendrés par une illumination de l'Ame universelle* (p. 48). »

Le passage de l'âme humaine dans le corps d'une brute est présenté ici sous une forme dubitative. Quant au passage de l'âme d'un corps dans un autre corps, Plotin l'affirme toujours sans aucune espèce de restriction :

« C'est une croyance universellement admise que l'âme commet des fautes, qu'elle les expie, qu'*elle subit des punitions dans les enfers* et qu'*elle passe dans de nouveaux corps* (p. 48). »

« Quand nous nous égarons dans la multiplicité que renferme l'univers, nous en sommes punis par notre égarement même et par *un sort moins heureux dans la suite* (p. 178). »

« Les dieux donnent à chacun le sort qui lui convient et qui est en harmonie avec ses antécédents *dans ses existences successives* (p. 281). »

Enfin, dans le livre IX de l'*Ennéade* I, les raisons qui servent à démontrer l'immoralité du suicide sont empruntées à la doctrine

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, p. 49. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 7, p 275. — [3] *Voy.* Platon, *Phédon*, t. I, p. 240-243 de la trad. de M. Cousin.

de la métempsycose. Mais l'exposition détaillée des idées de Plotin sur ce sujet ne se trouve que dans l'*Ennéade* III et l'*Ennéade* IV.

Nous nous bornerons ici à énoncer le principe sur lequel Plotin fonde sa théorie de la métempsycose :

« Les âmes ne descendent pas toujours également ; elles descendent tantôt plus bas, tantôt moins bas. *Chaque âme entre dans le corps qui est préparé pour la recevoir, et qui est tel ou tel, selon la nature à laquelle l'âme est devenue semblable par sa disposition* (καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως) : car, selon que l'âme est devenue semblable à la nature d'un homme ou à celle d'une brute, elle entre dans tel ou tel corps[1]. » (*Enn.* IV, liv. III, § 12.)

Nous reviendrons sur la métempsycose dans la Note sur le livre IX de l'*Ennéade* II, en exposant le système des Gnostiques. Nous nous bornerons à citer ici un passage où Macrobe fait une application de cette doctrine (*Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 9) :

« Animarum originem manare de cœlo inter recte philosophantes indubitatæ constat esse sententiæ ; et animæ, dum corpore utitur, hæc est perfecta sapientia, ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat. Hinc illud a quodam inter alia, seu festiva, seu mordacia, serio tamen usurpatum est :

De cœlo descendit Γνῶθι σεαυτόν.

(JUVENALIS, sat. XI, v. 27.)

Nam et Delphici vox hæc fertur oraculi consulenti ad beatitatem quo itinere perveniret : « Si te, inquit, agnoveris ; » sed et ipsius fronti templi hæc inscripta sententia est. Homini autem, ut diximus, una est agnitio sui, si originis natalisque principia atque exordia prima respexerit, « nec se quæsiverit extra. » Sic enim anima virtutes ipsas conscientia nobilitatis induitur, quibus post corpus evecta, eo unde descenderat reportatur[2] : quia nec corporea sordescit nec oneratur eluvie, quæ puro ac levi fonte virtutum rigatur, nec deseruisse unquam cœlum videtur, quod respectu et cogitationibus possidebat[3]. Hinc anima, quam in se pronam corporis usus effecit, atque in pecudem quodammodo reformavit ex

[1] De nos jours cette doctrine de la métempsycose, ainsi que celle de la préexistence des âmes qui s'y trouve liée, a été reprise et développée sous de nouveaux points de vue par M. Jean Reynaud, dans l'ouvrage intitulé *Ciel et Terre*. M. H. Martin a combattu les idées de M. Jean Reynaud dans son traité de *La Vie future*. *Voy.* aussi M. Franck, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, art. *Métempsycose*. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. II. — [3] Dans cette phrase, *respectus* signifie *conversion*. *Voy. Enn.* I, liv. II, § 4, p. 57.

homine, et absolutionem corporis perhorrescit, et, quum necesse est,

Non nisi cum gemitu fugit indignata sub umbras.
(VIRGILIUS, *Æn.*, lib. XII, v. 952.)

Sed nec post mortem facile corpus relinquit (quia

. . . . Non funditus omnes
Corporeæ excedunt pestes);
(*Æn.*, lib. VI, v. 736.)

sed aut *suum oberrat cadaver*[1] aut *novi corporis ambit habitaculum, non humani tantummodo, sed ferini quoque, electo genere moribus congruo quos in homine libenter exercuit*[2]; mavultque omnia perpeti ut cœlum, quod vel ignorando, vel dissimulando, vel potius prodendo deseruit, evadat. Civitatum vero rectores ceterique sapientes cœlum respectu, vel quum adhuc corpore tenentur, habitantes, facile post corpus cœlestem, quam pæne non reliquerant, sedem reposcunt. »

§ VII. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Les principaux auteurs qui ont cité ce livre de Plotin sont Macrobe, Olympiodore et Priscien le philosophe.

Macrobe, que nous avons déjà cité (p. 322, 362, note 1; p. 368, note 2; p. 384, 386), résume en ces termes le traité de Plotin:

« Hæc sit præsentis operis consummatio, ut animam non solum immortalem, sed deum[3] esse clarescat. Ille ergo jam post corpus qui fuerat in divinitatem receptus, dicturus viro adhuc in vita posito: « deum te esse scito, » non prius tantam prærogativam committit homini, quam qui sit ipse discernat, ne æstimetur hoc quoque divinum dici quod mortale in nobis et caducum est. Et, quia Tullio mos est profundam rerum scientiam sub brevitate tegere verborum, nunc quoque miro compendio tantum concludit arcanum, quod *Plotinus*, magis quam quisquam verborum parcus, libro integro disseruit, cujus inscriptio est : *Quid animal? Quid homo?* In hoc ergo libro *Plotinus* quærit cujus sint in nobis voluptates, mœrores, metusque ac desideria et animositates vel dolores, postremo cogitationes et intellectus, utrum meræ animæ, an vero

[1] *Voy.* Porphyre, *De l'Abstinence des viandes*, II, 47. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 12. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 6, p. 59.

animæ utentis corpore[1]; et post multa, quæ sub copiosa rerum densitate disseruit, quæ nunc nobis ob hoc solum prætereunda sunt, ne usque ad fastidii necessitatem volumen extendant, hoc postremo pronuntiat : Animal esse corpus animatum[2]; sed nec hoc neglectum vel non quæsitum relinquit, quo animæ beneficio quave via societatis animetur. Has ergo omnes quas prædiximus passiones assignat animali, verum autem hominem ipsam animam esse testatur[3]. Ergo qui videtur, non ipse verus homo est, sed verus ille est a quo regitur quod videtur. Sic, quum morte animalis discesserit animatio[4], cadit corpus regente viduatum. Et hoc est quod videtur in homine mortale ; anima autem, qui verus homo est, ab omni conditione mortalitatis aliena est adeo ut, ad imitationem Dei mundum regentis, regat et ipsa corpus dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem, et hominem brevem mundum[5] esse dixerunt. Per similitudines igitur ceterarum prærogativarum quibus Deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit. » (*Commentaire sur le Songe de Scipion*, II, 12.)

Olympiodore cite ce livre fort brièvement : *καὶ αὖθις ὁ τῷ Πλωτίνῳ τὸ κεφάλαιον τὸ ἐν ταῖς Ἐννεάσι, τί τὸ ζῶον καὶ τίς ἄνθρωπος, ἔνθα δείκνυσι ζῶον μὲν τὸ συναμφότερον, ἄνθρωπον δὲ τὴν ψυχήν· τοῦτο καὶ τῷ Πλατώνι ὁ Ἀλκιβιάδης τοιοῦτον ἔχων σκόπον.* (*Commentaire sur l'Alcibiade*, *πραξ. ά*, fin, p. 9 de l'éd. princeps.)

Dans l'édition de Plotin qui a paru chez MM. Didot (Paris, 1855), M. Dübner a publié un traité de Priscien que M. J. Quicherat avait découvert et qui jusqu'ici était resté inédit et inconnu. Cet ouvrage, qui existe traduit en latin et incomplet dans le ms. nº 1314 du fonds de Saint-Germain-l'Auxerrois à la Bibliothèque impériale, est indiqué sous ce titre : *Prisciani philosophi solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*. Dans l'introduction, Priscien énumère les auteurs qu'il a consultés et il cite Plotin en ces termes :

« Æstimatus est autem et Theodotus nobis opportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum, et Porphyrius ex Commixtis quæstionibus, Iamblichusque de Anima scribens, et Alexander et Themistius, qui ea quæ sunt Aristotelis narrant ; *Plotinus* quoque *magnus* et Proclus in omnibus differentes singulos libros componens, et maxime de Tribus Sermonibus, per quos apud Platonem animæ immortale ostenditur (p. 554). » Dans les idées que

[1] *Voy. Enn.* I, liv. 1, § 1, p. 35. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [3] *Ibid.*, § 10, p. 47. — [4] *Ibid.*, § 12, p. 49. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 6, p. 176.

cet auteur développe ensuite, il y en a plusieurs qui semblent empruntées au livre I de l'*Ennéade* I et aux suivants :

« Anima neque apponitur, neque miscetur, neque concreta est ; et necessario neque corpus est. Sed pervenit ut essentia quædam incorporalis ; proprium vero incorporalis pervenire per totum corpus[1] (p. 555, l. 30). »

« Intelligat differentiam *separatæ* et *non separatæ animæ*[2], et quomodo *irrationalis* non substiterit sine corpore, neque operabitur per se ipsam, infert autem quamdam corpori speciem, sive spiritum connaturalem ad providentiam sui corporis ministrantem, sive calorem naturalem, ut quidam nominant, et ad motum corporis et ad nutrimentum et ad mobilitatem subministrantem sibi. *Rationalem* vero separatam esse dicimus[3] (p. 555, l. 42). »

« *Anima, cuicunque adest corpori, vitam semper ei infert.* Omne autem vitam semper inferens non contrarium receperit vitæ... Contrarium autem vitæ mors : non ergo accipit anima mortem, ac per hoc immortalis. Addidit autem *quidam quondam sapientum, magnus*, inquam, *Plotinus*, et quod eo majus : Si igitur neque ipsam quam infert vitam potest iterum recipere, multo magis contrarium vitæ, ipsam mortem. Habens enim ejus causam connaturalem, nihil indiget vitæ quam corpori dat, dum sit umbra ejus quam in se ipsa secundum essentiam habet vitæ. Etenim omnino nihil causalium indigens est causativi, meliores habens semper virtutes his quas causativo largitur : quoniam et ignis non iterum receperit caliditatem quam a se calefactis infert (connaturale enim habet), ac per hoc multo magis neque frigiditatem quæ est contraria, et gravitate etiam connaturali, caliditati ; et omnino omne quod semper infert qualemcunque speciem neque quod infert receperit neque contrarium illius[4] (p. 556, l. 38). »

« Tale mirabile in anima, quomodo id ipsum et miscetur alteri, sicut ea quæ sunt concorrupta, et manet sui salvans essentiam, sicut ea quæ sunt apposita. Natura enim ista incorporalium : etenim eorum quæ sunt immaterialia mixtura non efficitur cum corruptione, sed improhibite per omnia implent se habentia opportune recipiendo, et per totum perveniunt sicut concorrupta sibi invicem, et manent incorrupta et incommixta... In his enim quæ illuminant, utpote lucerna posita, *solummodo lux aera quodammodo afficit*[5], ipse vero ignis in candelabro tenetur ; *in essentiali* autem incor-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2-4, p. 37-40. — [2] *Ibid.*, § 3, p. 39. — [3] *Ibid.*, § 10, p. 47. — [4] Tout ce passage est emprunté au livre VII de l'*Ennéade* IV, § 11. — [5] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 4, p. 40.

porali vita animatum corpus fit illuminatum ab ea[1], verumtamen non miscetur in unum, sicut ignis, sed est ubique corporis, non ut aliud in alio per appositionem coaptatum, sed inconfuse unitur et per totum diffusa est, manens quidem perfectissime incorruptibilis ut incorporalis... Unitur anima cum corpore ut alligata flamma, absoluta vero est ut numerus numero appositus, et neque sic tacta additur; caret enim magnitudine; neque ut in sacco concluditur[2]: plus enim quam mensura; sed quædam ineffabilis est unitas eo qui secundum sensum est sermone et phantasia, recipitur vero secundum solam intelligentiam... *Inclinatio* æstimatur mixtura, non tamen essentiæ corruptio[3]. Per hoc igitur *anima corpori miscetur salvans sui essentiam et operationem incorruptibilem*[4] (p. 559, l. 30). »

Après avoir rapporté les mentions et citations qui ont été faites de ce livre par Macrobe, Olympiodore et Priscien, il nous reste à indiquer les travaux dont il a été l'objet.

Le premier est celui de Ficin. Il a mis en tête des livres qui composent les trois premières *Ennéades* un Commentaire étendu qui malheureusement n'a pas la même valeur que sa traduction. En général, il s'y occupe, soit de concilier la doctrine de Plotin avec le Christianisme ou avec la Scolastique, soit d'exposer ses propres idées sur le sujet qu'il traite, plutôt que d'expliquer les passages du texte qui peuvent embarrasser le lecteur. Le travail de Ficin est donc plutôt propre à faire connaître son système qu'à fournir des éclaircissements. Cependant, comme il y a dans le Commentaire sur le livre I plusieurs morceaux qui peuvent confirmer nos explications, nous en donnons ci-dessous des extraits.

Parmi les autres écrivains qui ont exposé et discuté les idées contenues dans le livre I, on peut consulter:

M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 543-552, t. III, p. 350, 405-407, 414.

M. Chauvet, *Des théories de l'Entendement humain dans l'antiquité*, p. 485-489.

§ VIII. EXTRAITS DU COMMENTAIRE DE FICIN SUR CE LIVRE.

1. *Division des Facultés de l'âme.*

« Peropportune primus hic omnium nobis occurrit liber, in quo nos ipsos velut in speculo contemplemur, ne tanquam nimium

[1] *Ibid.*, § 12, p. 49. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. III, § 20. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, p. 49. — [4] *Ibid.*, § 4, p. 40.

curiosi aliena prius quam nostra quæramus. Docebit enim nos, id est hominem verum, atque hoc ipsum, quod ipsi proprie sumus, non esse corpus, quia hoc utimur ut instrumento; non esse vitam omnino corpori propriam et addictam, quoniam hæc nobis cum brutis est communis; et quia sæpe huic ipsa ratio, per quam ipsi sumus, adversatur et imperat, non esse quiddam ex corpore et propria ejus vita compositum, eisdem omnino de causis, quas hic assignavimus. Hoc enim esse animal non denique ex anima rationali et vivente irrationali conjunctum, quoniam ex indissolubili et dissolubili unum confici nequeat; sed *hominem* esse animam, id est, substantiam incorpoream rationalem[1], ex divino quidem intellectu existentem, in se vero consistentem, corpori autem non inhærentem, sed potius assistentem, atque ipsa sui præsentia vitam hanc in corpore producentem, ex qua et corpore compositum *animal* appellatur[2]. Animam vero nostram corpori quidem adesse, sed non inesse, sic breviter ostendemus. Tria formarum genera sunt. Infimæ quidem formæ sunt naturales, supremæ vero divinæ, mediæ autem rationales animæ. *Naturales formæ*, ut elementorum atque mixtorum, dicuntur et adesse materiæ, quantum eam afficiunt, et in eam nonnihil efficiunt; dicuntur et inesse materiæ, quantum una cum ipsa formæ similiter patiuntur. Sed *formæ divinæ*, id est divinus Intellectus mundi artifex, rerumque ideæ, id est primi divinæ Intelligentiæ actus, et exemplaria rerum, neque materiæ insunt: alioquin ne fingi quidem posset quicquam a materia separatum; rursus neque materiæ adsunt. Non dico procul esse a materia secundum locum, nam procul dubio sunt ubique : sed non adesse secundum ullam naturæ cognationem affectumque aliquem ad materiam. Quis enim Intellectum divinum non animadvertat ab omni materiæ commercio esse secretum, quando et intellectus humanus non aliter actionem intelligentiæ propriam, quam se ipsum a materia segregando expedire possit atque perficere[3]? Inter formas igitur naturales, quæ materiæ adsunt simul et insunt, ac formas omnino divinas, quæ neque insunt, neque etiam adsunt, extare oportet mediam formæ naturam : quæ materiæ non insit quidem, ne cum materia patiatur, ne patiendo cum ea imperfecte agat in eam; ne imperfecte agendo usque ad vitæ vigorem hanc ipsam formare non possit; adsit autem materiæ, id est naturali providentia faveat, et foveat quodam affinitatis amore, fovendo formet, atque vivificet, vivificando humanum pariat Animal, Homini,

[1] Voy. *Enn.* I, liv. I, § 7, 10, p. 44, 47. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [3] *Ibid.*, § 12, p. 50.

id est animæ subditum generanti. Talem esse *rationalem animam* perspicue constat : non inesse quidem apparet, ubi corpori repugnat et imperat; apparet etiam et adesse, ubi corporis conjugium naturaliter amat[1]. Habet aliquid proprium, ubi *ratiocinatur,* id est motu quodam et tempore ab effectu ad causam argumentationibus suis ascendit iterumque descendit, et ubi, proposito fine et viarum inventa diversitate, de illarum electione consulit. Tota quidem hæc facultas, *ratio, cogitatio, consultatio,* maxime Hominis propria nominatur[2]. Habet iterum aliquid cum Intellectu divino quasi commune[3], *intellectum* scilicet, non discurrendo, sed intuendo, veritatem assidue contemplantem : cujus quidem intuitu stabili vaga rationis discursio regitur, illinc exordiens, illuc denique desinens. Habet et aliquid quasi commune cum bruto, *imaginationem,* id est sensum animæ intimum atque simplicem, sensuumque sequentium judicem. Proinde ipsa *vis media, quæ discurrit*[4], qua ratione discurrit, Cogitatio, simul Ratio, Consilium nominatur; qua vero discurrendo exordia sumit ab intellectu, Intelligentia, Sapientia, Scientia dicitur; sed qua ab imaginatione cursum inchoat, Conjectura, Fides, Opinio nuncupatur. Hæc substantia, his tribus prædita viribus, Anima proprie a Platonicis nominatur; et, quatenus sic affecta est ut vitam quandam in corpus effundat humanum, nominatur et Homo. Est autem hæc *anima* proprie. Vita vero hinc effusa *animatio* et *vivificatio* dici debet; communi tamen licentia freti, illam quidem *animam* dicemus *primam*[5], hanc vero *secundam*, atque a prima ejusque viribus secundam viresque ejus oriri. In Prima quidem ab Intellectu Ratio, a ratione Imaginatio proficiscitur; in Secunda vires quoque tres præcipuæ sunt, Imaginatio, id est, communis quidam sensus; deinde Sensus Exterior[6], in partes quinque divisus; postremo Potentia Genitalis, quæ et Natura vocatur, generationis, augmenti, nutritionis origo[7]. Imaginatio quidem in anima secunda atque animali (ex ea enim et corpore animal fit humanum), repræsentat primæ animæ intellectum ; Sensus exterior rationem; Natura denique Vegetalis imaginationem primæ animæ refert. Imaginatio rursus, quæ animæ prioris est infimum, discreta dicitur phantasia[8], et nonnihil de particulari substantia judicat, ac propius sequitur rationem. Imaginatio vero, quæ sequentis animæ animalisque tenet summum, confusa

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 8, 12, p. 45, 49. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 44. — [3] *Ibid.*, § 8, p. 44. — [4] *Ibid.*, § 1, p. 36, note 5; § 9, p. 46. — [5] *Ibid.*, § 8, p. 44. — [6] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [7] *Ibid.*, § 8, p. 45. — [8] C'est l'*imagination intellectuelle.* *Voy.* § 7, p. 43.

dici phantasia[1] solet, et accidentia solum percipit, plurimumque instinctu ducitur naturali. Proinde Sensus omnis in hoc animali, et ad externa sensibilia pertinet, et ad passiones corpori ab externis illatas, quas persentit proxime, proprieque corpore patiente compatitur. Sensus autem, id est, Imaginatio superioris animæ[2] non ad sensibilia, sed ad subjecti animalis sensus sese dirigit; non passiones corporis proxime sentit, sed compassiones sensuum statim animadvertit; et omnino circa imagines, actiones, passiones sensus inferioris versari solet, neque perniciosam inde suspicit passionem, sed affectu quodam erga illum paterno sæpissime tangitur. Hactenus communis quædam in totum librum argumenti sit forma. »

2. *Rapports de l'âme humaine avec les trois hypostases divines.*

« Plotinus inquirit quomodo anima ad omnia tum superiora, tum inferiora se habeat; sed primo quo pacto ad Intellectum divinum, animarum rationalium patrem, qui sic ferme præsidet animæ, sicut hæc animali. Scito autem ipsum Unum, sive ipsum Bonum, quod et summus est Deus, nullum habere respectum. Intellectum vero, Boni filium, apud Plotinum duos saltem respectus habere : primum prout est ab Uno, atque ita et ipsum esse unum ; secundum prout existit in se : itaque in multitudinem idearum derivatur, quas tamen omnes actu unico simul habet et conspicit. Animam deinde tres jam habere respectus : ab Intellectu enim cognoscendi vim habet; sed hæc ipsa vis, ut proxime ex Intellectu pendet, ipsa quoque est intellectus, semperque patri continua, sub illius forma actuque semper cuncta simul intelligit; ut autem pro natura Animæ capitur, jam tempore quodam, et a potentia in actum successione discurrit, ratioque et cogitatio nuncupatur, sicque rerum species videtur inter se disjunctas habere; denique ut vergit ad animal, ex universalium ratione ad particularium imaginationem jam descendit. Sed hæc Animalis vita quatuor respectus subire videtur : prout enim ab anima, velut imago a substantia pendet, imaginationem habet; prout in se aliquid est, in sensuum multitudinem derivatur; quantum regit corpus, vitalem vim exercet; quantum adhæret corpori parsque animalis evadit, passionibus obnoxia redditur. Vita igitur hæc est forma corporis; anima vero potius animalis est forma; intellectus, forma animæ. Deus quodammodo

[1] C'est l'*imagination sensible*, que Plotin appelle *conception des choses fausses*, § 9, p. 46. — [2] *Ibid.*, § 7, p. 43.

ipsius Intellectus est forma[1], semperque deinceps gradus inferior sub actu superioris gradus quasi formæ consistit et agit. Proinde Intellectus ipse divinus tum communis dicitur, quantum ipse individuus totusque est ubique, tum proprius, quantum a singulis animabus, singulis quoque propriisque modis accipitur[2]. Unde et diversi apud alias animas modi ratiocinandi sequuntur; modi quoque imaginandi diversi. Intellectum vero, qui jam est forma quædam in anima non solum præsidens, sed et insita, nemo dixerit esse communem. Oculi sane multi multas referunt animas; multi præterea visuales radii oculis naturaliter insiti varios intellectus animabus naturaliter insitos repræsentant; unum vero commune Solis lumen ubique præsens Intellectum præfert divinum, animarum intellectuumque patrem. Lux tandem una Solis, in ipso Sole consistens, ipsum Bonum Mentis patrem nobis ostendit. Intellectus igitur animabus ingeniti, etsi non unus sunt Intellectus, sunt tamen unum; scilicet unum secundum esse intellectuale, redditum actu intelligens ab uno Mentis illius lumine : in quo, velut in communi forma objectoque, sunt unum, quamvis etiam sint pro animarum multitudine multi. Sicut etiam et visuales radii seu visus pro numero oculorum numerati sunt, neque sunt unus, sunt tamen unus in uno lumine invicem concurrentes; maxime vero viderentur unus, si in se ipsis exstarent sic ab oculis expediti, sicut intellectuales animæ restant a corporibus absolutæ. Hanc *Platonis* et *Plotini* sententiam *Themistius Aristoteli et Theophrasto* accommodare videtur, et *Avicenna*, *Algazelesque* sequuntur. *Alexander* autem in hoc convenit cum Plotino, quod præter unum Intellectum multos quoque nobis attribuit; discrepat vero, quod hos multos asserit esse mortales. At *Averrois* cum Plotino consentit, intellectum omnem asserens immortalem; dissentit vero, dum unicum nobis assignat. Tu vero accipe ab *Alexandro* quidem numerum intellectus humani, ab *Averroë* vero immortale omnis intelligentiæ munus, integramque habebis Plotini nostri sententiam. Proinde scito, de natura intellectus maxime omnium credendum esse Plotino, quem semper intellectu vixisse vita ejus et gesta scriptaque testantur. Id vero nunc admonuisse volo, ne te *Alexander Averroisque* perturbent. Concludit tandem, Nos, id est, Hominem esse proprie animam discursu utentem rationali, sive per universalia discurrat, sive per singula; quæ vero superiora vel inferiora sunt ratione, esse nostra : illa quidem, quia nos semper inde pendemus; hæc

[1] *Ibid.*, § 8, p. 45. — [2] *Ibid.*, § 8, p. 45.

autem, quia ex nobis ipsa dependent[1]. Subdit *Platonis* more, naturam quidem intellectualem, tum præsidentem nobis, tum insidentem individuam esse; vitam vero ad corpus usque diffusam dici dividuam : quia quamvis una totaque sit in quolibet membro, tamen afficitur ad diversa, varioque modo vivificat varia; atque in multis sive membris, vehiculisve simul, sive corporibus successione vivificandis, anima rationalis non conficit ex se et corpore unum, sed ex corpore et vita quadam illi tributa quasi quadam animæ ipsius imagine. Denique docet aliam animæ vim deinceps ab alia dependere[2]. »

3. *De la Raison discursive.*

« Nos, id est, per Rationalem vim actionemque definiti, aliquando pervenimus ad intelligibiles idealesque rationes, speciesque rerum, quæ prius in Mente divina sunt; deinde sunt et in nostra, plurimum vero ad eas minime surgimus; tunc autem in ratione nostra tantum potentia sunt, sed in utraque mente sunt semper in actu. Dixit Rationis Discursiones nobis, id est, animæ esse maxime proprias : quoniam quum media sit inter Divina, quæ semper manent, atque Naturalia, quæ lapsu quodam motuque recto a se ipsis quasi digrediuntur, merito motum discursionemque circularem habet inter motum rectum statumque proprie medium. Intelligentia etiam animæ propria dicitur, non tam, quod ex natura sua sit, quam quod intelligat absque corporis instrumento. Sic anima etiam sine illo ratione discurrit. Sed hoc saltem interest, quod discursio argumentatioque, etsi non fit per corporis instrumentum, imagines tamen sensibilium aliquas fere semper ante oculos habet[3]. Motus enim naturaliter ad talia labitur; intelligentia vero neque corporis utitur instrumentis, neque tales spectat imagines. Ratio quin etiam quando ad intellectum penitus se convertit, universalia sine particularium imaginibus intuetur. Sed de his in Theologia nostra latius disputamus. Dum vero hic verbis *Aristotelis* utitur, significat, *Aristotelem* in his a *Platone* minime dissidere. Addit Rationis Discursum inter intellectum imaginationemque versari, neque corporis passiones attingere, sed quasdam imagines passionum suo quodam sensu, id est, prima imaginatione versari. Item Rationem, sive Cogitationem, esse quendam intelligentiæ actum. Est enim Cogitatio vera[4] intelligentia quædam latius expli-

[1] *Ibid.*, § 10, 11 ; p. 47, 48. — [2] *Ibid.*, § 8, p. 45. — [3] *Ibid.*, § 9, p. 46. — [4] C'est ce que Plotin nomme la *conception des choses vraies*, § 9, p. 46.

cata; et modo intellectum attingens, universales species intuetur, modo ad imaginationem vergens, perque ipsam ad animal universales species ad particulares usque derivat; modo has cum illis comparans, quo consentiant, quove dissentiant, discernit et judicat. Ac si exordiatur ab intellectu, atque inde discedat, tunc ab universalibus descendit ad singula componendo. Sin autem ab imaginatione sumat occasionem, altiusque resurgat, a singulis ascendit ad universalia resolvendo. Hunc denique ordinem observabis in anima, ut eam habere memineris species in mente et universales et stabiles; at in ratione species quidem universales, sed quodammodo mobiles, in imaginatione vero particulares jam, atque mutabiles[1]. »

4. *De l'Imagination.*

« Plotinus inquit: in pueris animalis vires ob necessariam corporis augendi fabricam intentissime operari, atque circa easdem vires idemque ministerium superioris etiam animæ imaginationem plurimum occupari; minimas autem rationis scintillas in hæc emicare, utpote quæ ad opposita convertantur. Subdit, rationis actum ab his vacantem circa intellectum interim operari: quippe quum vis adeo efficax omnino vacare non possit[2]. Verumtamen neque actum intellectus circa intelligibilia, neque rationis actum circa intellectum tunc a nobis agnosci : quoniam imaginatio superioris animæ propria, cujus ministerio fit in nobis animadversio, quum sit conversa penitus ad oppositum, non suscipit intelligentiarum ullas imagines, quas ad rationis oculos speculi more reflectat: quibus ita reflexis ratio solet, ideoque et nos solemus actiones intelligentiæ atque rationis animadvertere[3]. Appellant autem *Imaginationem* hanc in nobis *medium*[4]. Est enim inter rationalia nostra et irrationalia medium, et quasi medium utrinque imagines accipit. Quandoque etiam *Rationem* nuncupat *medium* : est enim animæ medium. Imaginatio vero est medium aggregati, quando scilicet aliquid ex homine animalique fingimus congregatum. Per hæc autem duo media fieri animadversio solet. Imaginatio enim quasi reflectit imagines; ratio vero reflexionem sagaciter apprehendit. »

[1] *Ibid.*, § 8, p. 44. — [2] *Ibid.*, § 12, p. 49-50. — [3] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 10, p. 85. — [4] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 11, p. 48.

LIVRE DEUXIÈME.

DES VERTUS.

Ce livre est le dix-neuvième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor : *Select Works of Plotinus*, London, 1817, p. 1.

M. Barthélemy Saint-Hilaire en a traduit le § 1 dans son livre *De l'École d'Alexandrie*, p. 171-174.

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE PLATON.

Pour composer ce livre, Plotin a puisé principalement dans les dialogues de Platon. Le début est emprunté au *Théétète* comme nous l'avons indiqué, p. 51, note 2. L'idée que la *vertu* est une *purification* (§ 3, p. 55) est tirée du *Phédon* (*Voy.* le passage de ce dialogue qui a été cité plus haut, p. 381-384.) Enfin les définitions que Plotin donne des quatre vertus, *justice, prudence, courage, tempérance* (§ 1, 3, p. 52, 55), reproduisent celles qui se trouvent dans le livre IV de la *République* (t. IX, p. 240-243 de la traduction de M. Cousin). Nous citons ici ce morceau entier pour ne pas en altérer le sens par des retranchements :

« Nous n'avons pas oublié que l'État est juste lorsque chacun des trois ordres qui le composent remplit le devoir qui lui est propre. — Je ne crois pas que nous l'ayons oublié. — Souvenons-nous donc que, lorsque chacune des parties de nous-mêmes remplira le devoir qui lui est propre, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir. — Il faut nous en bien souvenir. — N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de veiller sur l'âme tout entière? Et n'est-ce pas à la colère d'obéir et de la seconder? — Oui. — Et n'est-ce pas le mélange de la musique et de la gymnastique, dont nous parlions plus haut, qui mettra un parfait accord entre ces deux parties, nourrissant et fortifiant la raison par de beaux discours et par l'étude des sciences, relâchant, apaisant, adoucissant la colère par le charme de l'harmonie et du nombre? —Assurément.—Ces deux parties de l'âme ayant été ainsi élevées,

instruites et exercées à remplir leurs devoirs, gouverneront la partie où siége le désir, qui occupe la plus grande partie de notre âme et qui est insatiable de sa nature; elles prendront garde que celle-ci, après s'être accrue et fortifiée par la jouissance des plaisirs du corps, ne sorte de son domaine et ne prétende se donner sur elles une autorité qui ne lui appartient pas, et qui troublerait l'économie générale. — Assurément. — En présence des ennemis du dehors, elles prendront les meilleures mesures pour la sûreté de l'âme et du corps : l'une délibérera, l'autre, soumise à son commandement, combattra, et, secondée du courage, exécutera ce que la raison aura résolu. — Oui. — Et nous appelons l'homme *courageux*, lorsque cette partie de l'âme où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas. — Bien. — Nous l'appelons *prudent* à cause de cette partie de son âme qui a exercé le commandement et donné ces ordres ; qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble.—Sans contredit.—Et *tempérant*, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité? — La tempérance, dans l'État comme dans l'individu, n'est pas autre chose. — Enfin il sera *juste*, par la raison et de la manière que nous avons plusieurs fois exposées. — La cause de tout cela, n'est-ce pas que chacune des parties de son âme remplit son devoir, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir? — Il n'y en a pas d'autre. »

Quant à la *conversion* dont il est question dans le livre II, § 4, p. 57, *Voy.* ce qui en a été déjà dit plus haut, p. 348-349.

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE D'ARISTOTE.

Quoique Plotin développe généralement dans ce livre la doctrine de Platon, cependant il a aussi emprunté à Aristote plusieurs des idées qu'il exprime à la fin du § 7, p. 61. Voici d'abord le passage de Plotin :

« Il nous resterait à considérer si l'homme vertueux possède en acte ou d'une autre façon les vertus, soit supérieures, soit inférieures ; pour le savoir, il faudrait examiner séparément chacune d'elles, la *prudence*, par exemple. *Comment cette vertu subsiste-t-elle si elle emprunte d'ailleurs ses principes*, si elle n'est pas en acte? *Qu'arrivera-t-il si une vertu s'avance naturellement jusqu'à*

un certain degré, et une autre vertu jusqu'à autre degré? Que dire de la *tempérance* qui modère certaines choses et en supprime certaines autres ? On peut élever les mêmes questions au sujet des autres vertus, en consultant la *prudence,* qui jugera à quel degré les vertus sont parvenues. »

Les idées que Plotin se borne ici à énoncer, avec une concision qui tombe dans l'obscurité, sont reprises et développées par lui dans le § 6 du livre III, p. 68-69. Voici ce passage qu'il est absolument nécessaire de rapprocher du précédent :

« La philosophie traite des mœurs : ici encore, c'est la Dialectique qui pose les principes; la Morale n'a plus qu'à en faire naître les *bonnes habitudes* et à conseiller les *exercices* qui les engendrent. Il en est de même des *vertus rationnelles,* λογικαὶ ἕξεις : *c'est à la Dialectique qu'elles doivent les principes qui semblent leur appartenir en propre;* car le plus souvent elles s'occupent des choses matérielles [parce qu'elles modèrent les passions]. Les autres vertus impliquent aussi l'application de la raison aux passions et aux actions qui sont propres à chacune d'elles; seulement la *prudence* y applique la raison d'une manière supérieure : elle s'occupe plus de l'universel; *elle considère si les vertus s'enchaînent les unes aux autres, s'il faut faire présentement une action, ou la différer, ou en choisir une autre.* Or, c'est la Dialectique, c'est la science qu'elle donne, la *sagesse,* qui fournit à la *prudence,* sous une forme générale et immatérielle, tous les principes dont celle-ci a besoin... Pour les vertus, on peut posséder d'abord les *vertus naturelles,* puis s'élever, avec le secours de la *sagesse,* aux *vertus parfaites.* La *sagesse* ne vient donc qu'après les *vertus naturelles;* alors elle perfectionne les *mœurs;* ou plutôt, lorsque les *vertus naturelles* existent déjà, elles s'accroissent et se perfectionnent avec elle. Du reste, celle de ces deux choses qui précède donne à l'autre son complément. En général, avec les *vertus naturelles,* on n'a qu'une *vue* [une science] *imparfaite* et des *mœurs* également *imparfaites,* et ce qu'il y a de plus important pour les perfectionner, c'est la connaissance philosophique des principes d'où elles dépendent. »

Ce que Plotin dit de la *prudence* dans ces deux passages est parfaitement conforme au rôle qu'Aristote assigne à cette vertu dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 5) :

« Quant à la *prudence,* on peut s'en faire une idée en considérant quels sont ceux que l'on appelle *prudents* : or, il semble que ce qui caractérise l'homme prudent, c'est la faculté de délibérer avec succès sur les choses qui lui sont bonnes et avantageuses, non pas sous quelques rapports particuliers, comme celui de la santé ou

de la force, mais qui peuvent contribuer, en général, au bonheur de sa vie. Ce qui le prouve, c'est qu'on appelle prudents ou avisés, dans tel ou tel genre, ceux qu'un raisonnement exact conduit à quelque fin estimable, dans les choses où l'art ne saurait s'appliquer, en sorte que l'homme prudent serait, en général, celui qui est capable de délibérer... Il suit nécessairement de là que la *prudence* est une véritable habitude de contemplation, dirigée par la raison, dans les biens propres à la nature humaine. » (Trad. de M. Thurot, p. 256, 258.)

En subordonnant la *prudence* à la *sagesse*, en les appelant toutes deux des *vertus rationnelles* ou *habitudes intellectuelles*, et en les regardant comme supérieures aux *vertus morales* (liv. I, § 10, p. 47), Plotin s'est encore inspiré d'Aristote, qui s'exprime ainsi à ce sujet :

« Il faut que le *sage*, non-seulement connaisse les conséquences qui dérivent des principes, mais aussi qu'il sache la vérité des principes. En sorte que la *sagesse* serait l'intelligence et la science, et que sa partie fondamentale serait la connaissance de ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime. » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 7; p. 261 de la trad. de M. Thurot.)

« La distinction [de deux parties dans l'âme, de la *partie irraisonnable* et de la *partie raisonnable*] sert de fondement à une division ou classification des vertus : car nous disons que les unes sont *intellectuelles*, διανοητικαί, et les autres *morales*, ἠθικαί ; nous appelons *vertus intellectuelles*, la sagesse, la prudence ; *vertus morales*, la tempérance, la libéralité. En effet, quand nous parlons des *mœurs* d'un homme, nous ne disons pas qu'il est habile ou spirituel, mais qu'il est doux ou sobre ; nous louons aussi, dans l'homme savant et habile, ses habitudes et sa manière d'être ; or, entre les *habitudes*, on appelle *vertus* celles qui sont dignes de louange. » (*Éthique à Nicomaque*, I, 13 ; p. 50 de la trad.)

Enfin, la distinction établie par Plotin entre les *vertus naturelles* et les *vertus parfaites* se trouve développée dans les lignes suivantes du même ouvrage d'Aristote :

« La *nature* semble avoir mis dans chacun des individus le germe des vertus morales : car nous apportons, pour ainsi dire, en naissant, quelque disposition à la justice, à la prudence, à la tempérance, et aux autres qualités de l'âme. Mais nous cherchons ici quelque chose de plus, c'est la *bonté* et la *vertu proprement dites*, c'est une autre manière d'être juste, courageux, tempérant, et le reste. Ces *dispositions naturelles*, φυσικαὶ ἕξεις, existent en effet dans les enfants et dans les animaux ; mais elles semblent plutôt être nuisibles qu'utiles, sans l'intelligence. C'est ce qu'on peut recon-

naître en considérant que les mouvements du corps, de quelque vigueur qu'il soit doué, ne peuvent que l'exposer à des chocs très-funestes quand il est privé de la vue. Or, il en est de même ici : notre manière d'agir est tout autre quand elle est dirigée par l'intelligence. Et c'est précisément dans une habitude ou disposition semblable que consiste la *vertu proprement dite*. Concluons de là que la partie morale de l'âme comprend deux sortes de vertus, la *vertu naturelle*, φυσικὴ ἀρετὴ, et la *vertu en soi* ou *proprement dite*, κυρία ἀρετή ; et celle-ci, qui est principale et directrice, ne saurait exister sans la *prudence*. » (*Éthique à Nicomaque*, VI, 13 ; p. 280 de la trad. de M. Thurot.)

§ III. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Porphyre a commenté ce livre dans ses Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, § 54. Ce morceau de Porphyre a été cité lui-même par Stobée, *Florilegium* (Tit. I, p. 54, éd. Gaisford), et par Michel Psellus (*Omnifaria doctrina*, § 55, p. 110). George Gémiste lui a aussi fait des emprunts dans son ouvrage intitulé *Libellus de Virtute ejusque partibus*, publié en grec et en latin par Angelo Maï, Milan, 1816.

Enfin, Macrobe a analysé et commenté le livre de Plotin dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 8) :

« Solæ faciunt virtutes beatum, nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur : unde, qui existimant nullis nisi philosophantibus inesse virtutes, nullos præter philosophos beatos esse pronuntiant. Agnitionem enim rerum divinarum *sapientiam* proprie vocantes, eos tantummodo dicunt esse sapientes qui superna acie mentis requirunt, et, quantum vivendi perspicuitas præstat, imitantur[1] ; et in hoc solo esse aiunt exercitia virtutum, quarum officia sic dispensant : *prudentiæ* esse, mundum istum et omnia quæ in mundo insunt, divinorum contemplatione despicere, omnemque animæ cogitationem in sola divina dirigere ; *temperantiæ*, omnia relinquere, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit ; *fortitudinis*, non terreri animam a corpore quodammodo ductu philosophiæ recedentem, nec altitudinem perfectæ ad superna ascensionis horrere ; *justitiæ*, ad unam sibi hujus propositi consentire viam uniuscujusque virtutis obsequium[2]. Atque ita fit ut, secundum hoc tam rigidæ definitionis abruptum, rerumpublicarum rectores beati esse non possint. Sed *Plotinus*, inter philosophiæ

[1] *Voy. Enn.* I, liv. II, § 1, p. 51. — [2] *Ibidem*, § 3, p. 55.

professores cum Platone princeps, libro *De virtutibus*, gradus earum, vera et naturali divisionis ratione compositos, per ordinem digerit :

» Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum.

» Ex his primæ politicæ vocantur; secundæ, purgatoriæ; tertiæ, animi jam purgati; quartæ, exemplares.

» Et sunt *politicæ*[1] hominis, qua sociale animal est : his boni viri reipublicæ consulunt, urbes tuentur; his parentes venerantur, liberos amant, proximos diligunt; his civium salutem gubernant; his socios circumspecta providentia protegunt, justa liberalitate devinciunt :

Hisque sui memores alios fecere merendo.
(VIRG., *Æn.*, lib. VII, v. 664.)

» Et est politici *prudentia*, ad rationis normam quæ cogitat quæque agit universa dirigere; ac nihil præter rectum velle vel facere, humanisque actibus, tanquam divinis arbitris, providere. Prudentiæ insunt ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio. *Fortitudinis* est, animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere; tolerare fortiter vel adversa vel prospera. Fortitudo præstat magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. *Temperantiæ*, nihil appetere pœnitendum, in nullo legem moderationis excedere, sub jugum rationis cupiditatem domare. Temperantiam sequuntur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. *Justitiæ*, servare unicuique quod suum est. De justitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas. His virtutibus vir bonus primum sui atque inde reipublicæ rector efficitur, juste ac provide gubernans humana, divina non deserens.

» Secundæ, quas *purgatorias*[2] vocant, hominis sunt qui divini capax est; solumque animum ejus expediunt qui decrevit se a corporis contagione purgare, et quadam humanorum fuga *solis* se inserere divinis. Hæ sunt otiosorum, qui a rerumpublicarum actibus se sequestrant. Harum quid singulæ velint, superius expressimus, quum de virtutibus philosophantium diceremus; quas solas quidam existimaverunt esse virtutes.

» Tertiæ sunt *purgati jam defæcatique animi*[3] et ab omni mundi hujus aspergine presse pureque detersi. Illic *prudentiæ* est divina non quasi in electione præferre, sed sola nosse, et hæc, tanquam nihil sit aliud, intueri. *Temperantiæ*, terrenas cupiditates non re-

[1] *Ibidem*, § 1, p. 62. — [2] *Ibidem*, § 3, p. 65. — [3] *Ibidem*, § 6, p. 60.

primere, sed penitus oblivisci; *fortitudinis*, passiones ignorare, non vincere, ut « nesciat irasci, cupiat nihil; » *justitiæ*, ita cum supera et divina mente sociari ut servet perpetuum cum ea fœdus imitando.

» Quartæ *exemplares*[1] sunt, quæ in ipsa divina Mente consistunt, quam diximus νοῦν vocari, a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt: nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est. Illic *prudentia* est Mens ipsa divina; *temperantia*, quod in se perpetua intentione conversum est; *fortitudo*, quod semper idem est, nec aliquando mutatur; *justitia*, quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.

» Hæc sunt quaternarum quatuor genera virtutum, quæ, præter cetera, maximam in passionibus habent differentiam sui; passiones autem, ut scimus, vocantur, quod homines

. . . . . Metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque;
(VIRG., Æn. lib. VI, v. 733.)

Has primæ molliunt, secundæ auferunt, tertiæ obliviscuntur: in quartis nefas est nominari. Si ergo hoc est officium et effectus virtutum, *beare*, constat autem et politicas esse virtutes, igitur ex politicis efficiuntur beati. »

Ce passage de Macrobe a été mentionné lui-même par Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, V, 9.

Plotin a encore été cité par Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, p. 249: τὰ γὰρ πάθη, ὥς φησιν ὁ Πλωτῖνος, αἱ αἰσθήσεις εἰσίν ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων· εἰπὼν δὲ πρότερον κοινῶς περὶ τῶν ψυχικῶν ἕξεων, ὅτι καὶ αὗται τελειώσεις εἰσὶ καὶ ἐν τῷ πρός τι συμμετρίαι τινὲς οὖσαι καὶ ἀσυμμετρίαι, καὶ ὅτι γίνονται ἀλλοιουμένου τοῦ αἰσθητικοῦ, διαιρεῖ λοιπὸν τὰς ψυχικὰς ἀρετάς, εἴστε τὰς ἠθικὰς καὶ διανοητικάς, καὶ ἐφ' ἑκατέρων δείκνυσι πῶς ἐν τῷ πρός τι εἰσί, κ. τ. λ.

Pour l'exposition et la critique des idées morales de Plotin, on peut consulter :

Brucker, *Histoire critique de la philosophie*, II, p. 460 ;

Tennemann, *Histoire de la philosophie*, VI, p. 47 ;

M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, pages 449-450 ;

M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandre*, t. I, p. 564-568; t. III, p. 427-431 ;

M. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales de l'antiquité*, t. II, p. 336-343.

[1] *Ibidem*, § 7, p. 61.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA DIALECTIQUE.

Ce livre est le vingtième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor, *Select Works of Plotinus*, Lond., 1817, p. 18. M. Barthélemy-Saint-Hilaire a traduit en français les § 4, 5, 6 (*De l'École d'Alexandrie*, p. 174).

Ce livre se rattache au précédent et il en est la suite, non-seulement parce qu'il a été composé immédiatement après, mais surtout parce qu'il en forme le complément naturel. En effet, après avoir établi dans le livre II que *la vertu parfaite consiste à devenir semblable à Dieu*, et que, pour devenir semblable à Dieu, *il faut purifier son âme en la séparant du corps*, il restait à expliquer comment on peut séparer l'âme du corps. C'est ce que Plotin fait dans le livre III, en décrivant *la méthode propre à élever l'âme au monde intelligible*, p. 63. C'est pour cela que nous avons pensé devoir, à l'exemple de Ficin, ajouter au titre donné par Porphyre: *De la Dialectique*, un second titre qui indique mieux l'objet de ce livre : *ou des moyens d'élever l'âme au monde intelligible.*

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE PLATON.

A. *Le Musicien.*

Ce que Plotin dit ici du Musicien (§ 1, p. 64) est emprunté principalement au livre IV de la *République* de Platon (t. IX, p. 158-162 de la trad. de M. Cousin) :

« Si la musique est la partie principale de l'éducation, n'est-ce pas parce que le rhythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'âme, de s'en emparer, d'y introduire le beau, et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable, au lieu que le contraire arrive quand on la néglige? Le jeune homme élevé convenablement par la musique ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en

éprouvera-t-il pas une impression juste et pénible? Par cela même, ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son âme pour s'en nourrir et devenir par là homme vertueux, tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes?... Le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, ne serait-il pas celui de la beauté de l'âme et de celle du corps unies entre elles, et dans leur parfaite harmonie? — Assurément. — Or, ce qui est très-beau est aussi très-aimable. — Oui. — Le musicien aimera donc d'un vif amour les hommes qui lui offriront ce spectacle... Il est naturel que ce qui se rapporte à la musique aboutisse à l'amour du beau. »

Saint Augustin, dans son traité *De la Musique*, enseigne aussi, comme Pythagore et Platon, que l'harmonie qui charme nos sens par la musique n'est que l'expression faible et imparfaite d'une harmonie intelligible que l'esprit seul peut saisir: « Cette harmonie qui, dans les nombres sensibles, ne se retrouve pas certaine et constante, mais dont nous reconnaissons ici-bas comme l'image et l'écho fugitif, ne serait pas désirée par l'âme, si la notion n'en existait quelque part. Or, ce n'est pas sur un point de l'espace et de temps: l'espace est inégal et le temps passager. Où la places-tu donc? dis-le-moi, si tu le peux. Ce n'est pas dans les formes corporelles, dont, à la seule vue, tu n'oserais pas affirmer l'exacte proportion. Ce n'est pas dans les divisions du temps; nous ignorons si elles sont plus étendues ou plus courtes qu'il ne faudrait. Où se trouve donc cette harmonie que nous souhaitons dans la forme et dans le mouvement des corps, mais pour laquelle nous ne nous fions pas à eux? Elle se trouve dans ce qui est supérieur au corps, dans l'âme, ou dans ce qui est au-dessus de l'âme. » (Traduit par M. Villemain, *Tableau de l'Éloquence chrétienne au* IVe *siècle*.)

Macrobe fait aussi allusion à la doctrine platonicienne quand il dit dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (II, 3) :

« In hac vita omnis anima musicis sonis capitur, ut non soli qui sunt habitu cultiores, verum universæ quoque barbaræ nationes cantus, quibus vel ad ardorem virtutis animentur, vel ad mollitiem voluptatis resolvantur, exerceant : quia anima in corpus defert memoriam musicæ cujus in cœlo fuit conscia. »

B. *L'Amant.*

Ce que Plotin dit ici de l'Amant (§ 2, p. 65) est un résumé du discours que Socrate tient dans le *Phèdre* de Platon, t. VI, p. 53-72 de la trad. de M. Cousin :

« Quand l'âme perd ses ailes et tombe sur la terre, la loi défend qu'elle anime le corps d'aucune bête brute dès la première génération. Celle qui a vu plus que les autres, vient animer un homme dont la vie doit être consacrée à la sagesse, à la beauté, aux Muses et à l'Amour... Aucune âme ne peut revenir au lieu d'où elle est partie avant dix mille ans, puisqu'avant ce temps aucune ne peut recouvrer ses ailes, si ce n'est cependant celle d'un philosophe qui a cherché la vérité avec un cœur simple, ou celle qui a brûlé pour les jeunes gens d'un amour philosophique... L'homme, en apercevant la beauté sur la terre, se ressouvient de la beauté véritable, prend des ailes et brûle de s'envoler vers elle; mais dans son impuissance il lève, comme l'oiseau, ses yeux vers le ciel; et négligeant les affaires d'ici-bas, il passe pour un insensé. Eh bien, de tous les genres de délire, celui-là est, selon moi, le meilleur, pour celui qui le possède et pour celui à qui il se communique; or, celui qui ressent ce délire et se passionne pour le beau, celui-là est désigné sous le nom d'amant, etc. »

C. *Le Philosophe.*

L'éducation que Plotin prescrit pour le philosophe (§ 3, p. 65) est conforme aux préceptes que Platon donne à ce sujet dans la *République*, comme on le reconnaîtra par les citations suivantes.

1. *Dialectique.*

Les considérations que Plotin présente sur la *Dialectique* (§ 5, p. 67) sont analogues à celles qui se trouvent dans la *République* de Platon (liv. VII; t. X, p. 103-106 de la trad. de M. Cousin):

» Science toute spirituelle, elle peut cependant être représentée par l'organe de la vue[1], qui, comme nous l'avons montré, *s'essaie* d'abord sur les animaux, puis s'élève vers les astres et enfin jusqu'au soleil lui-même. Pareillement, celui qui se livre à la dialectique, qui, sans aucune intervention des sens, s'élève par la raison seule jusqu'à l'essence des choses, et ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la pensée l'essence du bien, celui-là est arrivé au sommet de l'ordre intelligible, comme celui qui voit le soleil est arrivé au sommet de l'ordre visible. — Cela est vrai. — N'est-ce pas là ce que tu appelles la marche dialectique? — Oui. — Rappelle-toi

[1] Plotin reproduit cette comparaison dans le livre III, § 4, p. 67.

l'homme de la caverne : il se dégage de ses chaînes; il se détourne des ombres vers les figures artificielles et la clarté qui les projette; il sort de la caverne et monte aux lieux qu'éclaire le soleil; et là, dans l'impuissance de porter directement les yeux sur les animaux, les plantes et le soleil, il contemple d'abord dans les eaux leurs images divines et les ombres des êtres véritables, au lieu des ombres d'objets artificiels, formées par une lumière que l'on prend pour le soleil. Voilà précisément ce que fait dans le monde intellectuel l'étude des sciences que nous avons parcourues; elle élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contemplation du plus excellent de tous les êtres, comme tout à l'heure nous venons de voir le plus perçant des organes du corps s'élever à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde corporel et visible. — J'admets ce que tu dis : ce n'est pas que je n'aie bien de la peine à l'admettre, mais il me serait aussi difficile de le rejeter. Au surplus, comme ce sont des choses que nous n'avons pas à entendre seulement aujourd'hui, mais sur lesquelles il faut revenir plusieurs fois, supposons qu'il en est comme tu dis, venons-en à notre air, et étudions-le avec autant de soin que nous avons fait le prélude. Dis-nous donc en quoi consiste la dialectique, en combien d'espèces elle se divise, et par quels chemins on y parvient : car il y a apparence que ce sont ces chemins qui conduisent au terme où le voyageur fatigué trouve le repos et la fin de sa course. — Je crains fort que tu ne puisses me suivre jusque-là, mon cher Glaucon; car pour moi, la bonne volonté ne me manquerait pas; ce que tu aurais à voir, ce n'est plus l'image du bien, mais le bien lui-même[1], ou du moins ce qui me paraît tel. Que je me trompe ou non, ce n'est pas encore la question; mais ce qu'il s'agit de prouver, c'est qu'il existe quelque chose de semblable : n'est-ce pas? — Oui. — Et que la dialectique seule peut le découvrir à un esprit exercé dans les sciences que nous avons parcourues; qu'autrement, cela est impossible. — C'est bien là ce qu'il s'agit de prouver. — Au moins il est un point que personne ne nous contestera, c'est que la méthode dialectique est la seule qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose[2], tandis que la plupart des arts ne s'occupent que des opinions des hommes et de leurs goûts, de production et de fabrication, ou se bornent même à l'entretien des produits naturels et fabriqués. Quant aux autres, tels que la géométrie et les sciences qui l'accompagnent, nous avons dit qu'ils ont quelque relation avec

[1] *Voy.* liv. III, § 5, p. 67. — [2] *Voy. ibidem.*

l'être; mais la connaissance qu'ils en ont ressemble à un songe, et il leur sera impossible de le voir, de cette vue nette et sûre qui distingue la veille, tant qu'ils resteront dans le cercle des données matérielles sur lesquelles ils travaillent, faute de pouvoir en rendre raison. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fassent jamais une science? — Cela est impossible. — Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, écartant les hypothèses, va droit au principe pour l'établir solidement; qui tire peu à peu l'œil de l'âme du bourbier où il est honteusement plongé, et l'élève en haut avec le secours et par le ministère des arts dont nous avons parlé. »

2. *Méthode platonicienne.*

La définition que Plotin donne de la *méthode platonicienne* (§ 4, p. 66) paraît résumer les indications éparses dans les dialogues de Platon, et principalement les deux passages suivants :

« Il est deux choses que le hasard nous a suggérées sans doute, mais qu'il serait intéressant qu'un homme habile pût traiter avec art. — Lesquelles? — C'est d'abord de réunir sous une seule idée générale les idées particulières éparses de côté et d'autre, afin de bien faire comprendre, par une définition précise, le sujet que l'on veut traiter. — Et quelle est l'autre chose? — C'est de savoir de nouveau décomposer le sujet en ses différentes parties, comme en autant d'articulations naturelles, et de tâcher de ne point mutiler chaque partie, comme ferait un mauvais écuyer tranchant... J'affectionne singulièrement cette manière de diviser les idées et de les rassembler tour à tour pour être plus capable de bien penser et de bien parler. Ceux qui ont ce talent, Dieu sait si j'ai tort ou raison, mais enfin jusqu'ici je les appelle *dialecticiens.* » (*Phèdre,* p. 266; t. VI, p. 97 de la trad. de M. Cousin.)

« Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est l'œuvre de la science dialectique? — Oui, nous le dirons. — Ainsi, celui qui est capable de faire ce travail démêle comme il faut l'idée unique répandue dans une multitude d'individus qui existent séparément les uns des autres, puis une multitude d'idées différentes renfermées dans une idée générale, puis encore une multitude d'idées générales contenues dans une idée supérieure, et d'un autre côté une multitude d'idées absolument séparées les unes des autres. Voilà ce qui s'appelle savoir dis-

cerner, au moyen de la division par genre, ceux qui s'allient ou ne s'allient pas entre eux. — Fort bien. — Mais cet art de la dialectique, tu ne l'attribueras, si je ne me trompe, à nul autre qu'à celui qui s'applique à la philosophie avec une âme pure et droite. » (*Sophiste*, p. 253; t. XI, p. 276 de la trad. de M. Cousin.)

Pour compléter ces indications, nous empruntons à l'excellent travail de M. Berger sur Proclus (*Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 91-93) un passage où les idées de Platon sont présentées sous une forme plus didactique et expliquées par un exemple où l'on trouve une application de sa méthode :

« Les procédés de la dialectique sont au nombre de quatre : elle définit (ὁριστική), elle divise (διαιρετική), elle démontre (ἀποδεικτική), elle analyse (ἀναλυτική).

» Nous partons de la connaissance de l'*idée* première ; nous pouvons immédiatement constater les distinctions naturelles des objets; nous divisons ; notre objet choisi, nous le définissons. La définition, pour être bonne, doit pouvoir s'appliquer à tous les individus que comprend la généralité définie. Elle est comme une traduction, dans le langage de l'âme, de la notion intellectuelle que nous avons de l'*idée*. La définition devient la base de la démonstration et de l'analyse : de la démonstration, qui va de la cause à l'effet ; de l'analyse, qui de l'effet remonte à la cause.

» Tout ce qu'on peut supposer de puissance à ces quatre procédés réunis est contenu dans la célèbre méthode que Platon emprunta aux Eléates, et qu'il appelle méthode dialectique ou divisive (διαλεκτική ou διαιρετική). La question énoncée, on la pose affirmativement, puis négativement ; l'hypothèse de l'affirmation donne lieu à quatre recherches : admettant l'existence de l'objet en question, 1° qu'en résulte-t-il relativement à lui-même ? 2° qu'en résulte-t-il pour ce qui n'est pas lui ? 3° qu'arrive-t-il aux autres dans leurs rapports réciproques ? 4° qu'arrive-t-il aux autres dans leurs rapports avec l'objet de la question ? Chacune des quatre recherches que nous venons d'indiquer donnera lieu à trois sortes de considérations : 1° conséquences positives, ou faits qu'on affirme devoir résulter de l'hypothèse admise ; 2° conséquences négatives, ou faits qu'on affirme n'en pouvoir pas résulter ; 3° conséquences douteuses, ou faits qu'on ne veut pas affirmer, et qu'on n'ose pas nier devoir ou ne devoir pas suivre.

» On peut demander à quoi bon, si l'on suppose qu'une chose n'est pas, rechercher ce qui en résulte relativement à elle-même : que peut-il arriver à ce qui n'existe pas ? Mais il faut remarquer que l'on ne fait jamais l'hypothèse du néant absolu. Qui peut connaître

le néant absolu ? Qui peut en parler ? Quand donc nous supposons que telle chose n'est pas, nous supposons qu'elle est sous quelque rapport, mais non sous celui qui fait qu'elle est telle ; nous pouvons alors chercher ce qui en résulte.

» Nous donnerons un exemple de cette importante et féconde méthode ; et nous traiterons sous cette forme la question de la *nature de l'Ame :*

» Si l'Ame existe : 1° *Que s'ensuit-il pour elle ?* — Elle est cause de ses propres actions, principe de sa propre vie ; elle est un être véritable et en soi[1].

2° *Que n'en résulte-t-il pas ?* — Il n'en résulte pas qu'elle soit mortelle, incapable de connaissance[2].

3° *Qu'est-ce qui tout ensemble en résulte et n'en résulte pas ?* — Il s'ensuit et ne s'ensuit pas qu'elle est divisible, qu'elle est éternelle. (En effet, elle est indivisible sous un rapport, divisible sous un autre, étant intermédiaire entre l'ordre intelligible et l'ordre sensible[3].)

» Si l'Ame existe : 1° *Que s'ensuit-il pour les corps ?* — Ils deviennent, par la présence de l'Ame, des animaux, reçoivent l'organisation et le mouvement, sont gouvernés par l'Ame[4].

2° *Que n'en résulte-t-il pas ?* — Il n'en résulte pas que le mouvement vienne au corps de l'extérieur.

3° *Qu'est-ce qui tout ensemble, etc. ?* — Il s'ensuit et ne s'ensuit pas que le corps jouit de la présence de l'Ame. (Elle est présente au corps par sa Providence, et non par son essence[5].)

» Si l'Ame existe : 1° *Que s'ensuit-il pour les corps relativement à eux-mêmes ?* — Ils éprouvent une sympathie réciproque.

2° *Que n'en résulte-t-il pas ?* — Il n'en résulte pas qu'ils soient insensibles (car un corps habité par une âme a de la sensibilité[6]).

3° *Qu'est-ce qui tout ensemble, etc. ?* — Il s'ensuit et ne s'ensuit pas que les corps habités par une âme se meuvent eux-mêmes.

» Si l'Ame existe : 1° *Que s'ensuit-il pour les corps relativement à l'Ame ?* — Que les corps sont, de leur intérieur, mus par l'âme, organisés et conservés[7].

2° *Que n'en résulte-t-il pas ?* — Il n'en résulte pas que les corps soient détruits, désorganisés par l'Ame, et privés de la vie.

3° *Qu'est-ce qui tout ensemble, etc. ?* — Qu'ils participent à l'Ame et n'en participent pas. (Tantôt, en effet, cette participation a lieu et tantôt non[8].) »

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2, p. 37. — [2] *Ibidem.* — [3] *Ibid.*, § 8, p. 44-45. — [4] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [5] *Ibid.*, § 8, p. 45 ; § 11, p. 48. — [6] *Ibid.*, § 7, p. 43. — [7] *Ibid.*, § 8, p. 45. — [8] *Ibid.*, § 12, p. 49.

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE D'ARISTOTE.

A. *Méthode d'Aristote.*

Dans la seconde moitié du § 5, p. 67-68, Plotin fait allusion à la *Logique* d'Aristote et dit qu'elle est inférieure à la Dialectique :

« Il ne faut pas croire que la Dialectique ne soit qu'un *instrument* pour la philosophie, ni qu'elle ne s'occupe que de *pures spéculations* et de *règles abstraites*. Elle étudie les choses elles-mêmes, et a pour matières les *êtres réels*. Elle y arrive en suivant une *méthode* qui lui donne la *réalité* en même temps que l'*idée*, etc. »

Malgré l'espèce de dédain que Plotin manifeste ici pour Aristote, il a emprunté, sinon à sa *Logique*, du moins à sa *méthode*, beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire d'après ses paroles. Voici ce que dit à ce sujet M. Ravaisson avec lequel nous sommes entièrement d'accord :

« Pour remonter aux *idées*, la méthode de Plotin ne consiste plus, comme celle de Platon, à séparer simplement des individus ce qui s'y trouve de commun, à abstraire l'*universel* de toutes les déterminations particulières. *Sa méthode est plutôt celle d'Aristote, subordonnée, accommodée au principe directeur de toute la philosophie pythagoricienne et platonicienne.* Au lieu de tirer de la comparaison des individus l'universel, Aristote se renferme dans l'*individu* même, et des opérations imparfaites, ou des mouvements de l'individu, il s'élève à l'acte immobile auquel ils se rapportent et duquel ils dépendent. Comme Aristote, c'est dans l'*individu* lui-même que Plotin remonte des manifestations au principe. Seulement, ce n'est pas de la virtualité et du mouvement à l'acte qu'il procède, mais de la *multitude* à l'*unité*. Ce n'est plus, à la vérité, dans l'élimination de la pluralité des individus que sa méthode consiste ; mais c'est dans l'abstraction successive et graduée de la multiplicité matérielle de chaque être. Ce n'est plus à l'unité logique de l'espèce et du genre qu'il semble tendre comme à la cause et à la raison dernière des choses, et ce n'est pas non plus à l'acte opposé de la simple puissance : c'est à l'*unité essentielle, intime, abstraite de toute quantité.* » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 393.)

B. *Rapport de la Dialectique avec la Morale.*

Ce que Plotin dit sur les rapports de la Dialectique avec la Morale, § 6, p. 68, est incontestablement emprunté à Aristote. *Voy.* plus haut la *Note* sur le livre II, p. 399-401.

LIVRE QUATRIÈME.

DU BONHEUR.

Ce livre est le quarante-sixième dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Taylor: *Five Books of Plotinus*, p. 3.

Les sources auxquelles Plotin paraît avoir principalement puisé sont les écrits d'Aristote et ceux des Stoïciens. Pour Platon, il se borne à rappeler dans le § 16, p. 90, le passage du *Théétète* déjà cité au début du livre II, p. 51.

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE D'ARISTOTE.

Dans la plus grande partie de ce livre, Plotin discute la théorie qu'Aristote a exposée sur la question du Bonheur dans les livres I et X de l'*Éthique à Nicomaque*. Il est facile de le reconnaître en lisant les extraits de ce traité que nous donnons ici :

« Dans toute action, dans toute détermination raisonnée, le *bien*, c'est la *fin*... Le bien parfait, ou absolu, est celui qu'on préfère toujours pour lui-même et jamais en vue d'aucun autre. Or le *bonheur* (εὐδαιμονία) paraît surtout être dans ce cas: car nous le désirons constamment pour lui-même et jamais pour aucune autre fin... On peut donc dire que *le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même* (τέλειόν τι καὶ αὔταρκες), *puisqu'il est la fin de tous nos actes.*

» Pour connaître clairement ce qu'est le bonheur, il faut connaître quelle est *l'œuvre propre de l'homme*. Et d'abord, la *vie* semble lui être commune avec les *plantes*[1] : or nous cherchons ce qu'il y a de propre à l'homme; il faut donc mettre de côté la *vie de nutrition et d'accroissement* (θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή). Vient ensuite la *vie sensitive* (αἰσθητικὴ ζωή) ; mais celle-ci encore est commune à tous les *animaux*[2]. Reste enfin la *vie active de l'être qui a la raison en partage* (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), en tant

[1] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 1, p. 71. — [2] *Ibid.*, § 2, p. 72.

qu'il obéit à la raison, ou qu'il la possède et qu'il en fait usage. Or cette vie étant susceptible d'être considérée sous deux points de vue [la puissance et l'acte], admettons qu'elle soit en acte; car c'est principalement à ce point de vue qu'elle doit son nom. Si donc l'œuvre de l'homme est une *activité de l'âme conforme à la raison* (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον)[1]; et si l'on peut affirmer qu'outre qu'elle est l'œuvre de l'homme en général, elle peut encore être celle de l'homme de bien, comme il y a l'œuvre du musicien et celle du musicien habile; et si cette distinction s'applique aux œuvres de toute espèce, en ajoutant ainsi à l'œuvre elle-même la différence qui résulte d'une supériorité absolue en mérite; s'il en est ainsi, et si l'œuvre de l'homme est un certain genre de vie qui consiste dans l'*activité de l'âme et dans les opérations accompagnées de raison* (ψυχῆς ἐνέργεια καὶ πράξεις μετὰ λόγου), qu'il appartient à l'homme vertueux d'exécuter convenablement, et dont chacune ne peut être accomplie qu'autant qu'elle a la vertu qui lui est propre : il résulte de là que *le bien de l'homme est l'activité de l'âme dirigée par la vertu* (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν), et, s'il y a plusieurs vertus, par celle qui est la plus parfaite.

» Examinons maintenant le principe du bonheur, non-seulement d'après ses conséquences et par la définition qu'on en donne, mais aussi d'après ce qu'on dit communément sur ce sujet. Or, comme nous avons fait trois classes de biens, les *biens extérieurs*, les *biens de l'âme* et les *biens du corps*, nous plaçons au premier rang ceux de l'âme, et ce sont eux que nous appelons proprement des biens, attribuant à l'âme les actes et les opérations; en sorte que notre langage est tout à fait conforme à l'opinion qui a été anciennement et universellement admise par tous les philosophes, que la fin de notre vie consiste dans ces actes et dans ces opérations: car, de cette manière, on voit qu'elle comprend les biens de l'âme et non pas les biens extérieurs. Cette définition se trouve confirmée par les expressions de *bien vivre* (τὸ εὖ ζῆν) et de *bien agir* (τὸ εὖ πράττειν), dont on se sert ordinairement en parlant d'un homme heureux, puisque bonne vie (εὐζωΐα) et bonne conduite (εὐπραξία) sont des expressions à peu près synonymes de *bonheur*[2].

» Il n'y a que ceux qui agissent d'une manière conforme à la vertu, qui puissent avoir part à la gloire et au bonheur de la vie.

[1] *Ibid.*, § 2, p. 73. — [2] *Ibid.*, § 1, p. 70, note 2.

Leur vie est par elle-même remplie de délices (ὁ βίος καθ' αὑτὸν ἡδύς) : car le *sentiment du plaisir* (τὸ ἥδεσθαι) appartient à l'âme[1], et dire qu'un homme aime quelque chose, c'est dire que cette chose lui cause du plaisir; ainsi, quiconque aime la justice, ou, en général, la vertu, y trouve de véritables jouissances. Il suit de là que les actions vertueuses sont des plaisirs, qu'elles sont à la fois bonnes et honorables, et qu'elles réunissent chacune de ces qualités au plus haut degré, si l'homme de bien sait les apprécier comme il faut; et c'est ainsi qu'il en juge en effet. Le bonheur est donc ce qu'il y a de plus excellent, de plus beau et de plus agréable : car tout cela se trouve dans les actions les plus parfaites; or, le bonheur est, à notre avis, ou la réunion de toutes ces choses, ou celle d'entre elles qui est la plus excellente.

» Néanmoins, il semble qu'il faut y joindre encore les *biens extérieurs*[2] : car il est impossible, ou au moins fort difficile, de *bien faire* (καλὰ πράττειν), quand on est entièrement dépourvu de ressources; il y a même beaucoup de choses pour l'exécution desquelles des amis, des richesses, une autorité politique, sont comme des instruments nécessaires. La privation absolue de quelqu'un de ces avantages, comme de la naissance, le manque d'enfants, de beauté, gâte et dégrade en quelque sorte le bonheur. Car ce n'est pas un homme tout à fait heureux que celui qui est d'une excessive laideur, ou d'une naissance vile, ou entièrement isolé et sans enfants. Celui qui a des amis ou des enfants tout à fait vicieux, ou qui en avait de vertueux que la mort lui a enlevés, est peut être moins heureux encore. La jouissance de ces sortes de biens semble donc être un accessoire indispensable.... Le bonheur est, avons-nous dit, un emploi de l'activité de l'âme, conforme à la vertu; et quant aux autres biens, les uns sont nécessaires pour le rendre complet, et les autres y servent naturellement comme auxiliaires, ou comme d'utiles instruments.... Les conditions du bonheur sont une vertu parfaite et une vie accomplie. En effet, la vie est sujette à bien des vicissitudes, à bien des chances diverses; et il peut arriver que celui qui est au comble de la prospérité, tombe, en vieillissant, dans de grandes infortunes, comme les poëtes épiques le racontent de Priam. Or, personne ne vantera sans doute le bonheur de celui qui, après avoir éprouvé de tels revers, serait mort ensuite misérablement[3].

» Si l'on s'attache à observer les vicissitudes de la fortune, on pourra souvent dire d'un même individu qu'il est heureux, et en-

[1] *Ibid.*, § 2, p. 72. — [2] *Ibid.*, § 5-16, p. 77-91. — [3] *Ibid.*, § 5, p. 77.

suite qu'il est malheureux, et ce sera faire du bonheur une condition fort équivoque et fort peu stable[1]. Ne pourrait-on pas dire plutôt qu'il n'y a aucune raison d'attacher tant d'importance à ces vicissitudes? car, enfin, ce ne sont pas elles qui constituent le bien et le mal en soi; mais la vie humaine a besoin d'en tenir compte, au moins jusqu'à un certain point; au lieu que ce sont les actions conformes à la vertu, qui décident du bonheur, comme les actions contraires décident de l'état opposé. Il n'y a rien dans les choses humaines où la constance se manifeste autant que dans les actions conformes à la vertu; elles sont ce qu'il y a de plus honorable à la fois et de moins sujet à l'instabilité.

» Ainsi donc le caractère de constance que nous cherchons se trouvera dans l'homme heureux, et il le conservera toute sa vie. Car les actions conformes à la vertu seront toujours, ou du moins la plupart du temps, ce qu'il fera et ce qu'il considérera avant tout; et quant aux revers de la fortune, il saura les supporter, quels qu'ils soient, avec dignité et avec calme: car il sera l'homme véritablement vertueux et dont toute la conduite n'offre rien à reprendre.

» Si cela est vrai, il est impossible que l'homme heureux soit jamais misérable. Mais on ne pourra pas non plus le dire heureux, s'il tombe dans la calamité de Priam; du moins, ne sera-t-il ni variable ni inconstant dans ses sentiments. Car les revers ordinaires n'altéreront pas facilement son bonheur: il faudra, pour cela, de nombreuses et de grandes infortunes. Et, d'un autre côté, il ne pourra pas redevenir heureux en peu de temps; mais, en supposant qu'il retrouve le bonheur, ce ne sera que par une durée non interrompue de grandes et éclatantes prospérités[2]. » (*Éthique à Nicomaque*, I, 7-10; p. 21-40 de la trad. de M. Thurot.)

Plotin combat Aristote en soutenant contre lui, avec les Stoïciens, que la possession des biens extérieurs et des biens du corps n'est pas nécessaire pour le bonheur (§ 5-16, p. 77-91). Il se rapproche de lui dans la définition qu'il donne de la *vie parfaite*[3]. En effet, Aristote, après avoir distingué trois vies, la *vie animale* qui n'offre que des jouissances, la *vie politique* ou *active*, la *vie contemplative*, donne la prééminence à la *vie contemplative*[4] et la regarde comme la condition du *bonheur parfait* :

« Si le bonheur est une manière d'agir toujours conforme à la vertu, il est naturel de penser que ce doit être à la vertu la plus

[1] *Ibid.*, § 7, p. 80. *Voy.* aussi la *Note* sur le livre v. — [2] *Voy.* liv. IV, § 5, p. 78. — [3] Plotin dit § 3, p. 75 : La *vie parfaite, véritable et réelle* consiste dans l'*intelligence.* » — [4] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 2, p. 50.

parfaite, c'est-à-dire, à celle de l'homme le plus excellent [la *sagesse*]. Que ce soit donc l'*intellect* (νοῦς) ou quelque autre principe auquel appartient naturellement l'empire et la prééminence, et qui semble comprendre en soi la conception de tout ce qu'il y a de sublime et de divin, ou au moins ce qu'il y a en nous de plus divin, *le parfait bonheur* (ἡ τέλεια εὐδαιμονία) *ne saurait être que l'action de ce principe dirigée par la vertu qui lui est propre et qui est purement contemplative* [la *sagesse*][1]. Cette action est la plus puissante, puisque l'entendement est en nous ce qu'il y a de plus merveilleux, et qu'entre les choses qui peuvent être connues, celles qu'il peut connaître sont les plus importantes. Son action est aussi la plus continue : car il nous est plus possible de nous livrer, sans interruption, à la contemplation, que de faire sans cesse quelque chose que ce soit. Nous pensons aussi qu'il faut que le bonheur soit accompagné et pour ainsi dire mêlé de quelque plaisir : or, entre les actes conformes à la vertu, ceux qui sont dirigés par la *sagesse* sont incontestablement ceux qui nous causent le plus de joie ; et, par conséquent la *sagesse* semble comprendre en soi les plaisirs les plus ravissants par leur pureté et par la sécurité qui les accompagne[2]. D'un autre côté, la condition de se suffire à soi-même se trouve surtout dans la *vie contemplative* ; le sage, même dans l'isolement le plus absolu, peut encore se livrer à la contemplation, et il le peut d'autant plus qu'il a plus de sagesse. » (*Éthique à Nicomaque*, X, 7 ; p. 475-476 de la trad. de M. Thurot.)

L'analogie que présentent les opinions d'Aristote et de Plotin au sujet de la prééminence qu'ils accordent à la vie contemplative a donné à Gennade, plus connu sous le nom de George Scholarius, l'idée de les concilier, et, dans ce but, il a composé un ouvrage encore inédit, sous ce titre : Περὶ ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας Ἀριστοτέλους καὶ Πλωτίνου συμβιβαστικόν. (*Voy.* Bandini, *Catalogue des Manuscrits grecs, latins et italiens de la Bibliothèque Laurentine*, t. III, p. 363, 370, 403).

La doctrine qui fait consister le bonheur suprême de l'âme dans la vie contemplative, comme l'ont entendu Aristote et Plotin, se trouve reproduite dans le traité de Bossuet que nous avons déjà cité plusieurs fois précédemment (*De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. V, § 14) :

« La nature de l'âme est d'être formée à l'image de son auteur ; et cette conformité nous y fait entendre un principe divin et immortel. Car s'il y a quelque chose, parmi les créatures, qui mérite de durer éternellement, c'est sans doute la connaissance et l'amour

[1] *Voy.* p. 50, 352, 399-401. — [2] *Voy.* liv. IV, § 12, p. 86.

de Dieu, et ce qui est né pour exercer ces divines opérations. Quiconque les exerce les voit si justes et si parfaites, qu'il voudrait les exercer à jamais; et nous avons dans cet exercice l'idée d'une vie éternelle et bienheureuse...

» Là nous goûtons un plaisir si pur que tout autre plaisir ne nous parait rien en comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes, et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucunes voluptés sensuelles, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de goûter la vérité toute pure. Qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe, qui est Dieu; qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle et d'être la vie de Dieu[1]; qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse. Et le désir d'une telle vie s'élève et se fortifie d'autant

[1] Voici le passage célèbre d'Aristote auquel Bossuet fait allusion: « Ce n'est que pendant quelque temps que nous pouvons jouir de la félicité parfaite. Dieu la possède éternellement, ce qui nous est impossible. La jouissance, pour lui, c'est son action même. C'est parce qu'elles sont des actions, que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes jouissances; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que par rapport à celles-là. Or la pensée en soi est la pensée de ce qui est en soi le meilleur, et la pensée par excellence est la pensée de ce qui est le bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible; car elle devient elle-même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc identité entre l'intelligence et l'intelligible: car la faculté de percevoir l'intelligible et l'essence, voilà l'intelligence; et l'actualité de l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible. Ce caractère divin, ce semble, de l'intelligence se trouve donc au plus haut degré dans l'intelligence divine; et *la contemplation est la jouissance suprême et le souverain bonheur*. Si Dieu jouit éternellement de cette félicité que nous ne connaissons que par instants, il est digne de notre admiration; il en est plus digne encore si son bonheur est plus grand. Or, son bonheur est plus grand en effet. La vie est en lui: car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité même de l'intelligence; cette actualité prise en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle. » (*Métaphysique*, XII, 7; t. II, p. 223 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.)

plus en nous que nous méprisons davantage la vie sensuelle et que nous cultivons avec plus de soin la vie de l'intelligence. Et l'âme qui entend cette vie, et qui la désire, ne peut comprendre que Dieu, qui lui a donné cette idée et lui a inspiré ce désir, l'ait faite pour une autre fin. »

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DES STOÏCIENS.

Sans adopter la doctrine des Stoïciens, Plotin, en soutenant avec eux contre Aristote que la possession des biens extérieurs et des biens du corps n'est pas nécessaire pour le bonheur (§ 5-16, p. 77-91), expose des idées conformes à quelques-unes de leurs maximes les plus célèbres. Nous nous bornerons ici à les indiquer en nous servant des termes mêmes employés par Juste Lipse dans le traité intitulé : *Manuductio ad Stoïcam philosophiam*[1]. Voici ces maximes :

Solam Virtutem sufficere ad Beatitatem, nec Externa aut Fortuita requiri[2] (*Manuductio*, II, 20) ;

Non venire in Boni nomen Externa[3] (II, 22, 23) ;

Sapientem sibi parem, et in Gaudio semper esse[4] (III, 5) ;

Sapientem vel in Tormentis Beatum esse[5] (III, 6) ;

Sapientem Apathem et Imperturbabilem esse[6] (III, 7) ;

Sapienti nihil præter opinionem evenire[7] (III, 9) ;

Sapientem sibi sufficere[8] (III, 10) ;

Sapientem sumere aliquando mortem posse, decere, debere[9] (III, 22).

On peut consulter sur ce livre de Plotin :

M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, tome I, p. 593-598 ; t. III, p. 418-427 ;

M. J. Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, t. II, p. 331-335, 341-354.

[1] On trouvera ce traité au commencement du tome I de l'édition de Sénèque que nous avons donnée dans la *Collection des Auteurs classiques latins*, publiée par M. Lemaire. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. IV, § 4, p. 76 de ce volume. — [3] *Voy. ibid.*, § 6, 14 ; p. 79, 88. — [4] *Voy.* § 12, p. 86. — [5] *Voy.* § 13, p. 87. — [6] *Voy.* § 7, 8 ; p. 80-83, 89. — [7] *Voy.* § 7, 15 ; p. 81, 89. — [8] *Voy.* § 4, 5, 11 ; p. 76, 77, 86. — [9] *Voy.* § 8, 16 ; p. 82, 91.

LIVRE CINQUIÈME.

LE BONHEUR S'ACCROIT-IL AVEC LE TEMPS?

Ce livre est le trente-sixième dans l'ordre chronologique. Sa composition a donc précédé celle du livre quatrième, auquel il se rattache par le sujet qui y est traité.

Gaspar Barthius en a fait une traduction sur laquelle il s'exprime ainsi : « Duodecenni mihi puero inter exercitia græcæ interpretationis excidit translatio acutissimi et subtilissimi libelli, *An felicitas augeatur tempore,* apud Plotinum ; nobilissimum philosophum ex iis qui, Platonicam et Pythagoricam sapientiam postremis Romæ temporibus conjungentes, novam quampiam ex mixtis duabus sectam concinnarunt. Eam translationem huc transcribam, ne inter chartarum schedia pereat, non quod magnopere intersit eam conservari, sed quia puerilia etiam conamina nos in provectiore ætate delectant. Non præstabo autem opusculi nævos, si quis venerit accusatum; quia tantum vix ei tribuo, ut scriptioni huc transferendæ adsim, quin abjiciam potius de cætero quam defendam. » (*In Adversarr.*, lib. L, cap. 8, p. 2347.)

SOURCES DE CE LIVRE.

La question que Plotin traite dans ce livre avait été déjà avant lui discutée souvent dans les écoles. On en trouve une preuve dans le passage suivant d'Aristote :

« Ne peut-on prononcer qu'un homme soit heureux tant qu'il est vivant, et faut-il, comme le prétendait Solon, attendre la fin de sa vie?... S'il faut voir la fin d'un homme pour le déclarer heureux, non pas comme l'étant actuellement, mais parce qu'il l'a été autrefois[1], ne serait-il pas étrange, lorsqu'un homme est heureux, que l'on s'obstinât à ne pas dire la vérité sur son état présent[2], sous prétexte qu'on ne veut pas préconiser le bonheur de ceux qui sont encore vivants, à cause des revers auxquels ils sont exposés,

[1] *Voy.* liv. v, § 3, 4, 5, p. 93 de ce volume. — [2] *Voy.* § 1, p. 92.

et parce qu'on regarde le bonheur comme quelque chose de durable et d'immuable, tandis que la destinée humaine est sujette à de fréquentes vicissitudes, que les mêmes personnes peuvent éprouver bien des fois? En effet, il est clair que si l'on s'attache à observer les vicissitudes de la fortune, on pourra souvent dire d'un même individu qu'il est heureux et ensuite qu'il est malheureux, et ce sera faire du bonheur une condition fort équivoque et fort peu stable. » (*Éthique à Nicomaque*, I, 10; p. 35-37 de la trad. de M. Thurot.)

La même question a été aussi traitée par Cicéron, dont l'opinion paraît être conforme à celle d'Aristote :

« Quoniam omnis summa philosophiæ ad beate vivendum refertur, beate autem vivere vos in voluptate ponitis; id primum videamus, beate vivere vestrum quale sit. Atque hoc dabitis, ut opinor, si modo sit aliquid *esse beatum*, id oportere totum poni in anima sapientis : nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidet perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est ne aliquando, amissis illis, sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest. Nemo igitur esse beatus potest. Neque enim in aliqua parte, sed *in perpetuitate temporis vita beata dici solet; nec potest quisquam alias beatus esse, alias miser*[1]. Qui enim existimabit posse se miserum esse, beatus non erit. Nam, *quum semel est suscepta beata vita, tam permanet quam illa effectrix beatæ vitæ sapientia;* neque exspectat ultimum tempus ætatis : quod Crœso scribit Herodotus præceptum a Solone... *Qui bonum omne in virtute ponit, is potest dicere perfici beatam vitam perfectione virtutis : negat enim summo bono afferre incrementum diem*[2]. Qui autem voluptate vitam effici beatam putabit, qui sibi is conveniet, si negabit voluptatem crescere longinquitate? Igitur ne dolorem quidem. An dolor longissimus quisque miserrimus[3], voluptatem non optabiliorem diuturnitas facit? Quid est igitur cur ita semper Deum appellet Epicurus beatum et æternum? Demta enim æternitate, nihilo beatior Jupiter quam Epicurus : uterque enim summo bono fruitur, id est, voluptate[4]. » (*De Finibus*, II, 27.)

[1] *Voy.* § 7, p. 95. — [2] *Voy.* § 10, p. 97. — [3] *Voy.* § 6, p. 94. — [4] *Voy.* § 2, p. 92.

LIVRE SIXIÈME.

DU BEAU.

Ce livre est le premier dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Taylor, *Concerning the Beautiful, or a paraphrase translation from the Greek of Plotinus,* London, 1787; en français par M. Anquetil, à la suite du livre de M. Théry *De l'Esprit et de la critique littéraire chez les peuples anciens et les modernes*, 1832, et plus récemment par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, 1845, p. 178-197.

Creuzer a donné une édition spéciale de ce livre sous ce titre: « *Plotini liber de Pulchritudine.* Ad codicum fidem emendavit, Annotationemque perpetuam, interjectis Danielis Wyttenbachii notis, epistolamque ad eumdem ac præparationem quum ad hunc librum tum ad reliquos cet. adjecit Fridericus Creuzer. Accedunt Anecdota Græca: *Procli disputatio de Unitate ac Pulchritudine, Nicephori Nathanaelis Antitheticus adversus Plotinum de Anima;* itemque *Lectiones Platonicæ* maximam partem ex Codd. Mss. enotatæ, Heidelbergæ, MDCCCXIV. »

Pour avoir une connaissance complète de la doctrine professée par Plotin sur la nature du Beau, il faut, à la lecture de ce livre, joindre celle du livre VIII de l'*Ennéade* V: *Du Beau intelligible.* En effet, dans le traité que nous examinons ici, Plotin n'a pas tant pour but de faire connaître la nature du Beau que d'expliquer comment, par la vue du Beau, le Musicien et l'Amant[1] (liv. VI, § 1, 3, p. 98-103) peuvent s'élever au-dessus du monde sensible et avoir l'intuition de Celui qui est l'auteur même du Beau, de Celui qui est le Bien (§ 7-9, p. 108-113). Ce livre se rattache donc à la Morale, en ce qu'il exhorte à *purifier l'âme*, enseigne à la *séparer du corps*, et à l'appliquer à l'étude de ce monde intelligible dont la contemplation doit la ravir et lui procurer une joie ineffable (§ 4-6, p. 104-108). *Fuyons dans notre chère patrie* (§ 8, p. 111), telle est, sous une forme poétique, la pensée qui résume ce livre et qui en est la

[1] Sur le Musicien et l'Amant, *Voy.* plus haut, p. 404-406.

conclusion, comme saint Augustin l'explique fort bien dans la citation suivante :

« J'admire en vérité comment de si savants hommes, qui comptent pour rien les choses corporelles et sensibles au prix des choses incorporelles et intelligibles, nous viennent [comme le fait Apulée] parler de contact corporel [entre les dieux et les hommes] quand il s'agit de la béatitude. Que signifie alors cette parole de Plotin : « Fuyons, fuyons vers notre chère patrie. Là est le Père et tout le » reste avec lui. Mais quelle flotte ou quel autre moyen nous y » conduira ? Le vrai moyen, c'est de devenir semblable à Dieu. » Si donc on s'approche d'autant plus de Dieu qu'on lui devient plus semblable, ce n'est qu'en cessant de lui ressembler qu'on s'éloigne de lui. Or l'âme de l'homme ressemble d'autant moins à cet être éternel qu'elle a plus de goût pour les choses temporelles et passagères. » (*Cité de Dieu*, t. X, 17; t. II, p. 166 de la trad. de M. Saisset.)

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE PLATON.

Plotin a puisé dans plusieurs dialogues de Platon, tels que le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Philèbe*, mais principalement dans le *Banquet*, comme il est facile de le reconnaître en comparant à la doctrine exposée dans ce livre le discours adressé, dans le dialogue de Platon, par Diotime à Socrate (t. VI, p. 314-318 de la trad. de M. Cousin) :

« Celui qui veut s'y prendre comme il convient doit, dès son jeune âge, commencer par rechercher les beaux corps. D'abord, s'il est bien dirigé, il doit n'en aimer qu'un seul, et là concevoir et enfanter de beaux discours. Ensuite il doit reconnaître que la beauté qui réside dans un corps est sœur de la beauté qui réside dans les autres. Et s'il est juste de rechercher ce qui est beau en *général*, notre homme serait bien peu sensé de ne point envisager la beauté de tous les corps comme une seule et même chose. Une fois pénétré de cette pensée, il doit faire profession d'aimer tous les beaux corps, et dépouiller toute passion exclusive, qu'il doit dédaigner et regarder comme une petitesse[1]. Après cela il doit considérer la beauté de l'âme comme bien plus relevée que celle du corps, de sorte qu'une âme belle, d'ailleurs accompagnée de peu d'agréments extérieurs, suffise pour attirer son amour et ses soins, et

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VI, § 2-4, p. 100-104.

pour qu'il se plaise à y enfanter les discours qui sont les plus propres à rendre la jeunesse meilleure. Par là il sera amené à considérer le beau dans les actions des hommes et dans les lois, et à voir que la beauté morale est partout de la même nature ; alors il apprendra à regarder la beauté physique comme peu de chose. De la sphère de l'action il devra passer à celle de l'intelligence et contempler la beauté des sciences [1]; ainsi arrivé à une vue plus étendue de la beauté, libre de l'esclavage et des étroites pensées du servile amant de la beauté de tel jeune garçon ou de tel homme ou de telle action particulière, lancé sur l'océan de la beauté, et tout entier à ce spectacle, il enfante avec une inépuisable fécondité les pensées et les discours les plus magnifiques et les plus sublimes de la philosophie ; jusqu'à ce que, grandi et affermi dans ces régions supérieures, il n'aperçoive plus qu'une science, celle du beau, dont il me reste à parler.

» Donne-moi, je te prie, Socrate, toute l'attention dont tu es capable. Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous en sommes par une contemplation progressive et bien conduite, parvenu au dernier degré de l'initiation, verra tout à coup apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate, qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement, qui n'est point belle dans telle partie et laide dans telle autre, belle seulement en tel temps, dans tel lieu, dans tel rapport, belle pour ceux-ci, laide pour ceux-là ; beauté qui n'a point de forme sensible, un visage, des mains, rien de corporel; qui n'est pas non plus telle pensée ni telle science particulière ; qui ne réside dans aucun être différent d'avec lui-même, comme un animal ou la terre ou le ciel ou toute autre chose; qui est absolument identique et invariable par elle-même ; de laquelle toutes les autres beautés participent, de manière cependant que leur naissance ou leur destruction ne lui apporte ni diminution ni accroissement ni le moindre changement. Quand de ces beautés inférieures on s'est élevé, par un amour bien entendu des jeunes gens, jusqu'à la beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on n'est pas loin du but de l'amour. En effet, le vrai chemin de l'amour, qu'on l'ait trouvé soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et les yeux attachés sur la beauté suprême, de s'y élever sans cesse en passant pour ainsi dire par

[1] *Voy. ibid.*, § 4-6, p. 104-108.

tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux beaux sentiments, des beaux sentiments aux belles connaissances, jusqu'à ce que, de connaissances en connaissances, on arrive à la connaissance par excellence, qui n'a d'autre objet que le beau lui-même, et qu'on finisse par le connaître tel qu'il est en soi. O mon cher Socrate ! continua l'étrangère de Mantinée, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle. Auprès d'un tel spectacle, que seraient l'or et la parure, les beaux enfants et les beaux jeunes gens, dont la vue aujourd'hui te trouble, et dont la contemplation et le commerce ont tant de charme pour toi et pour beaucoup d'autres que vous consentiriez à perdre, s'il se pouvait, le manger et le boire, pour ne faire que les voir et être avec eux[1]. Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs humaines et de tous ces vains agréments condamnés à périr ; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine ! Penses-tu qu'il eût à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant ses regards sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? Et n'est-ce pas seulement en contemplant la beauté éternelle, avec le seul organe par lequel elle soit visible[2], qu'il pourra y enfanter et y produire, non des images de vertus, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime ? Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit, qu'il appartient d'être chéri de Dieu ; c'est à lui plus qu'à tout autre homme qu'il appartient d'être immortel. »

Saint Augustin paraît avoir professé sur le Beau la même doctrine que Platon et que Plotin, comme cela ressort des citations que nous avons déjà faites précédemment (p. 305, note 2 ; p. 405). Il avait même, d'après son propre témoignage (*Confessions*, IV, 13), composé un écrit sur ce sujet :

« Hæc tunc non noveram, et amabam *pulchra* inferiora, et ibam in profundum, et dicebam amicis meis : Num amamus aliquid nisi pulchrum ? Quid est quod nos allicit ac conciliat rebus quas amamus ? Nisi enim esset illis decus et species, nullo modo nos ad se moverent. Et animadvertebam et videbam *in ipsis corporibus aliquid quasi totum et ideo pulchrum ; aliud autem, quod ideo de-*

[1] *Voy. ibid.*, § 7, p. 108-110. — [2] *Voy. ibid.*, § 8, 9, p. 110-113.

ceret, quoniam apte accomodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum[1], aut calceamentum ad pedes, et reliqua. Et ita consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde, et *scripsi libros de Pulchro et Apto, puto duos aut tres;* tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis, nescio quomodo. »

Voy. encore l'ouvrage de saint Augustin intitulé : *De Vera Religione* (38).

§ II. MENTIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Ce que Plotin dit sur l'origine de la laideur (§ 2, p. 102) est cité par Syrianus dans son *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (fol. 6, éd. de Venise, 1558) :

« Dicimus quidem, inquit (Plotinus), turpium et imperfectorum et malorum non omnino esse ideas. Nam per recessum hæe in ultimis naturæ subsistunt, eo scilicet quod particularis anima imbecillis sit, quia non superat subjectam infinitatem. »

Proclus cite la fin de ce livre, mais en termes généraux, dans sa *Théologie selon Platon* (II, 11, p. 106) : ὅθεν, οἶμαι, καὶ Πλωτῖνος πηγὴν τοῦ καλοῦ τὸν πρῶτον θεὸν προσειπεῖν οὐκ ὤκνησε.

[1] *Voy, ibid.*, § 2, p. 102.

LIVRE SEPTIÈME.

DU PREMIER BIEN ET DES AUTRES BIENS.

Dans l'ordre chronologique, ce livre est le dernier qu'ait écrit Plotin.

Comme nous l'avons déjà dit (p. 114, note 1), il a peu d'importance par lui-même, et il n'est qu'un faible résumé des livres VII, VIII, IX de l'*Ennéade* VI. Nous prions donc le lecteur de recourir au texte et aux notes de ces livres pour les développements et les éclaircissements auxquels il pourrait donner lieu, et que nous ne saurions placer ici sans faire double emploi.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DES MAUX.

Ce livre est le cinquante-unième dans l'ordre chronologique. Il a été traduit en anglais par Taylor : *Five Books of Plotinus*, p. 57.

Pour connaître la doctrine complète de Plotin sur la nature et l'origine du Mal, il faut, à l'étude de ce livre, joindre celle des livres *De l'influence des astres* (*Enn.* II, III), *Contre les Gnostiques*[1] (*Enn.* II, IX), *Du Destin* (*Enn.* III, I), *De la Providence* (*Enn.* III, II et III), et *Du Démon qui nous est échu en partage* (*Enn.* III, IV).

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE PLATON.

Les dialogues de Platon auxquels Plotin a fait des emprunts dans ce livre sont le *Théétète*, le *Politique*, le *Timée*, les *Lois*.

Voici le passage du *Théétète* qui a été commenté par Plotin dans le § 6, p. 125-127 :

« Théodore. Si tu pouvais persuader à tous les autres, comme à moi, la vérité de ce que tu dis, Socrate, il y aurait plus de paix et moins de maux parmi les hommes. — Socrate. Mais *il n'est pas possible*, Théodore, *que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien; on ne peut pas non plus le placer parmi les dieux : c'est donc une nécessité qu'il circule sur cette terre et autour de notre nature mortelle. C'est pourquoi nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend de nous*; *et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sa-*

[1] La discussion à laquelle Plotin se livre sur le système des Gnostiques roule tout entière sur l'origine du mal. En effet, cette question était une de celles dont s'occupaient le plus les hérétiques, comme on le voit par le témoignage de Tertullien : « Eædem materiæ apud *hæreticos* et *philosophos* volutantur, iidem retractatus implicantur : *unde Malum et quare?* (*De Præscript. hæret.*, 7). » Eusèbe dit aussi : « Une des questions le plus souvent traitées par les hérétiques est celle de l'*Origine du mal* (*Histoire ecclésiastique*, V, 27). »

gesse... Dieu n'est injuste en aucune circonstance, ni en aucune manière; au contraire, il est parfaitement juste; et rien ne lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui est parvenu au plus haut degré de justice. De là dépend le vrai mérite de l'homme, ou sa bassesse et son néant. Qui connaît Dieu, est véritablement sage et vertueux ; qui ne le connaît pas est évidemment ignorant et méchant... *Il y a dans la nature des choses deux modèles, l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable.* Les hommes injustes ne s'en doutent pas, et l'excès de leur folie les empêche de sentir que leur conduite pleine d'injustice les rapproche du second et les éloigne du premier; aussi en portent-ils la peine, menant une vie conforme au modèle qu'ils ont choisi d'imiter[1]. » (Trad. de M. Cousin, t. II, p. 133-135.)

Au commencement du § 7, p. 128, Plotin dit : « La nature de ce monde est mêlée d'*intelligence* et de *nécessité. Ses biens sont ce qu'elle reçoit de la divinité; ses maux proviennent de la nature primordiale*, ainsi que s'exprime Platon pour désigner la *matière* comme une simple substance qui n'est pas encore ornée par une divinité. » Ces lignes font allusion aux passages suivants du *Timée* et du *Politique :*

« *La naissance de ce monde a été produite par un mélange de la nécessité et de l'action d'une intelligence ordonnatrice.* Mais l'intelligence l'emportait, en persuadant à la nécessité de conduire vers le bien la plupart des choses qui naissaient, et c'est de cette ma-

[1] Dans le § 7, p. 128, Plotin, revenant sur le passage du *Théétète* que nous venons de citer, dit : « Qu'entend Platon par *nature mortelle?* Quand il dit que *les maux assiégent la région d'ici-bas*, il veut parler de l'univers. On peut citer à l'appui ce passage: « Puisque vous êtes nés, vous n'êtes pas im» mortels, mais par mon secours vous ne périrez pas. » Pour comprendre le passage du *Timée* que Plotin cite ici en le tronquant, il le faut lire dans son intégrité. Le voici complet : « Lorsque tous les dieux, ceux qui exécutent à nos yeux leurs révolutions, comme ceux qui ne se manifestent que quand il leur plaît, eurent reçu naissance, Celui qui a produit tout cet univers leur parla en ces mots : « Dieux, fils de Dieux, œuvres dont je suis l'auteur et le père, » produits par moi, vous êtes indestructibles, parce que je le veux. En effet, » tout ce qui est composé peut être dissous ; mais pour vouloir détruire ce qui » est parfaitement ordonné et ce qui est bien, il faut être méchant. Ainsi, puis» que vous êtes nés, vous n'êtes point immortels ni indissolubles absolument, » et pourtant vous ne serez jamais dissous, et vous ne subirez point la mort, » parce que ma volonté est pour vous un lien plus fort et plus puissant que » ceux qui, à l'instant de votre formation, ont uni vos parties ensemble. » (Trad. de M. H. Martin, t. I, p. 111.)

nière, par la nécessité soumise à la persuasion de la sagesse, que, dans l'origine, tout cet univers a été formé. » (*Timée*, p. 48 de l'éd. d'H. Étienne; p. 129 de la trad. de M. H. Martin.)

« Le monde recommença sa course accoutumée et régulière, et reprit l'empire et le gouvernement de tout ce qui était en lui et à lui, se rappelant de son mieux les enseignements de son auteur et père. Au commencement il s'y conformait avec exactitude, mais sur la fin avec plus de négligence. La cause en était dans l'*élément matériel* de sa constitution, *enfant de l'antique et primitive nature, et qui était plein de confusion avant d'en venir à cet ordre que nous voyons. Car tout ce que le monde a de beau, il le tient de Celui qui l'a formé, mais tout ce qui arrive dans le ciel de mauvais et d'injuste, c'est de cet état antérieur qu'il le reçoit, et le transmet aux êtres animés.* Tant qu'il a son guide avec lui pour le diriger dans le mouvement des êtres animés qu'il renferme, il produit peu de maux et de grands biens; mais quand son guide l'abandonne, il continue bien d'abord à gouverner tout sagement; mais à mesure que le temps s'avance et que l'oubli survient, l'ancien désordre domine en lui davantage, et sur la fin il se développe à ce point que, ne mêlant plus que très-peu de bien à beaucoup de mal, le monde en vient à courir le risque d'une entière destruction de lui-même et de tout ce qui est en lui. Alors, Celui qui l'a formé, le voyant en cette extrémité, et ne voulant point qu'assailli et dissous par le désordre il s'abîme dans l'espace infini de la dissemblance, Dieu revient s'asseoir au gouvernail, répare ce qui s'est altéré ou détruit, en imprimant de nouveau le mouvement qui s'était accompli précédemment sous sa direction, réforme, ordonne le monde, et l'affranchit de la mort et de la vieillesse. » (*Politique*. Trad. de M. Cousin, t. XI, p. 375-377.)

Quant à l'interprétation que Plotin donne des deux passages qui précèdent, il est essentiel de remarquer qu'il les explique dans le sens de sa propre doctrine qui, sur ce point, est complétement différente de celle de Platon. En effet, selon Plotin, la *matière première* est engendrée par l'Ame universelle comme l'est la *forme du monde* elle-même (*Enn.* I, liv. VIII, § 7, p. 129; *Enn.* II, liv. III, § 17, p. 192; liv. IX, § 12, p. 292; *Enn.* III, liv. IV, § 1). Platon, au contraire, admet le dualisme de Dieu et de la matière : « D'après le *Timée*, dit M. H. Martin[1], Dieu n'a pas créé la *matière première* des corps, c'est-à-dire la substance indéterminée; il n'a pas même

[1] *Études sur le Timée de Platon*, t. II, p. 184.

créé la *matière seconde*, c'est-à-dire le chaos éternel; il a produit seulement l'ordre du monde, mais non de toute éternité. » De plus, suivant Platon, la *matière seconde* était agitée par une *âme désordonnée*, dépourvue d'intelligence, cédant aux appétits naturels d'après les lois de l'aveugle nécessité. C'est en mettant l'intelligence dans cette âme que Dieu en a fait l'Ame du monde. « L'âme éternelle mentionnée dans le *Phèdre*, dit M. H. Martin[1], l'âme désordonnée décrite dans les *Lois*, l'essence variable, divisée dans les corps, cette puissance déraisonnable, cette *nécessité*, ἀνάγκη, que, d'après le *Timée*[2], la *raison*, λόγος, peut subjuguer, mais non détruire, cette force instinctive inhérente à la matière corporelle, ξύμφυτος ἐπιθυμία, qui, d'après un passage du *Politique*[3], se révolterait, si Dieu cessait de veiller au maintien de l'ordre, et ramènerait l'ancien régime de la variété indéfinie, du désordre et du mal : tout cela n'est qu'une même chose, savoir l'Ame motrice du chaos, éternelle comme lui, en ce sens qu'elle n'a jamais commencé d'être, et dans laquelle Dieu a mis l'intellect pour en faire l'Ame du monde et établir l'ordre qui règne maintenant dans l'univers. De même, l'essence indivisible, vraiment éternelle, c'est-à-dire immuable, image surtout de la forme des idées, et que Dieu a unie à l'âme désordonnée, image de leur matière, c'est évidemment l'intellect, le νοῦς, qui régularise l'action de la force motrice. »

Pour compléter ces rapprochements entre la doctrine de Plotin et celle de Platon sur la nature et l'origine du mal, nous ajoutons ici un passage du livre X des *Lois* auquel il est fait souvent allusion dans les *Ennéades* :

« Le roi du monde ayant remarqué que toutes nos opérations viennent de l'âme et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice, que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient pas éternels comme les vrais dieux, ne doivent néanmoins jamais périr (car si le corps ou l'âme venait à périr, toute génération d'êtres animés cesserait), et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours funeste; *le roi du monde*, dis-je, *ayant vu tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper*

[1] *Ibid.*, t. I, p. 356. — [2] *Voy.* le passage cité plus haut, p. 428. — [3] *Voy.* le passage cité plus haut, p. 429.

d'après ses qualités distinctives. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous; car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les inclinations auxquelles il s'abandonne et la nature de son âme[1]. Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements dont le principe est au dedans d'eux-mêmes; et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marqués par le destin. Ceux dont la conduite n'a subi que de légères altérations s'éloignent moins de la surface de la région intermédiaire; pour ceux dont l'âme change davantage et devient plus méchante, ils s'enfoncent dans l'abîme et dans ces demeures souterraines appelées du nom d'*enfer* et autres semblables; sans cesse ils sont troublés par des frayeurs et des songes funestes pendant leur vie et après qu'ils sont séparés de leur corps. Et lorsqu'une âme a fait des progrès marqués, soit dans le mal, soit dans le bien, par une volonté ferme et par des habitudes constantes, si elle s'est unie intimement à la vertu jusqu'à devenir divine comme elle à un degré supérieur, alors du lieu qu'elle occupait elle passe dans une autre demeure toute sainte et plus heureuse; si elle a vécu dans le vice, elle va habiter une demeure conforme à son état[2]. » (Trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 265-266.)

§ II. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE SAINT AUGUSTIN, DE BOSSUET ET DE LEIBNITZ.

Pour apprécier la doctrine de Plotin sur l'origine du mal et la comparer à celle qu'ont professée saint Augustin, Bossuet et Leibnitz, il est nécessaire de distinguer trois espèces de Mal, comme ce dernier auteur le fait dans sa *Théodicée* (I, 21) :

« On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le *mal métaphysique* consiste dans la simple imperfection, le *mal physique* dans la souffrance, et le *mal moral* dans le péché. »

1. *Mal métaphysique.*

Sur la question du *mal métaphysique*, la doctrine de Plotin[3], plus

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 5, p. 125; *Enn.* II, liv. III, § 6, 9, 13, 15; p. 173, 179, 183, 187, etc. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 12, p. 48; *Enn.* II, liv. III, § 8, p. 178; liv. IX, § 9, p. 281, et la Note sur livre I, p. 385-387. — [3] *Voy.* liv. VIII, § 3, p. 120; § 7, p. 129, etc.

précise et plus vraie que celle de Platon, en ce qu'elle n'admet pas de dualisme[1], est identique à celle de saint Augustin, de Bossuet et de Leibnitz. Nous l'avons déjà prouvé pour saint Augustin et même pour Leibnitz, par le rapprochement qui se trouve dans une note sur un passage très-remarquable du livre IX de l'*Ennéade* II (§ 13, p. 294)[2]. Nous allons compléter ici cette démonstration par deux citations de Leibnitz et de Bossuet.

Voici comment Leibnitz s'exprime dans sa *Théodicée* (I, 20) :

« On demande d'où vient le mal. Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu[3]... Mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouvons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale* dans la créature avant le péché, parce que *la créature est limitée essentiellement*[4], d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle peut se tromper et faire des fautes. Platon dit dans le *Timée* que le monde avait son origine de l'*entendement* joint à la *nécessité*[5]. D'autres ont joint *Dieu* et la *nature*. On peut y donner un bon sens. *Dieu* sera l'*entendement;* et la *nécessité*, c'est-à-dire la *nature essentielle des choses*, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non-seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles qu'il faut mettre à la place de la matière quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la *cause idéale du mal*, pour ainsi dire, aussi bien que du bien; mais, à proprement parler, le *formel du mal* n'en a point d'*efficiente*, car il consiste dans la *privation*, c'est-à-dire dans *ce que la cause efficiente ne fait point*[6]. C'est pourquoi les scolastiques ont coutume d'appeler la cause du mal *déficiente*. »

[1] *Voy.* plus haut, p. 429. — [2] Pour saint Augustin, *Voyez*, outre la citation de la page 294, celles qui se trouvent dans les notes des p. 267, 278, 285. — [3] C'est l'opinion de Platon, mais non celle de Plotin. *Voy.* plus haut, p. 429-430. [4] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 4, p. 267; § 8, p. 279.— [5] *Voy.* plus haut, p. 428-430. — [6] C'est ce que Plotin affirme dans le livre VIII de l'*Ennéade* I, § 3, p. 120; § 7, p. 129; § 12, p. 134, etc. — [7] Saint Anselme dit : « In malis facit Deus quod sunt, sed non quod mala sunt. » (*De Prædestinatione*, VII.) Saint Thomas n'est pas moins positif.

Bossuet identifie aussi le *mal* avec la *privation*, le *néant* :

« Autant la doctrine des Manichéens était ridicule et impie, autant sont excellentes les vérités que les anciens Pères leur ont opposées; et surtout je ne puis assez admirer avec quelle force de raisonnement l'incomparable saint Augustin, et après lui le grand saint Thomas, son disciple, ont réfuté leur extravagance. Ces grands hommes leur ont appris qu'en vain ils cherchaient les causes efficientes du mal; que *le mal n'étant qu'un défaut, il ne pouvait avoir de vraies causes;* que tous les êtres venaient du premier et souverain Être, qui, étant très-bon par essence, communiquait aussi une impression de bonté à tout ce qui sortait de ses mains, d'où il résultait manifestement qu'il ne pouvait y avoir de nature mauvaise. Ce qui se confirme par le sentiment et le langage commun des hommes, qui appellent les choses bonnes quand elles sont dans leur constitution naturelle; et, par conséquent, il est impossible qu'une chose soit tout ensemble naturelle et mauvaise. A quoi ils ajoutaient que le mal, n'étant qu'une corruption du bien, ne pouvait agir ni travailler que sur un bon fonds; qu'il n'y a que les bonnes choses qui soient capables d'être corrompues; et que, les créatures ne pouvant devenir mauvaises que parce qu'elles s'écartent de leurs vrais principes, il s'en suivait de là que ces principes étaient très-bons. Ainsi, disaient ces grands personnages, tant s'en faut que les manquements des créatures prouvent qu'il y a de mauvais principes, qu'au contraire, il serait impossible qu'il y eût aucun manquement dans le monde, si les principes n'étaient excellents; par exemple, il ne pourrait y avoir de déréglement, s'il n'y avait une règle première et invariable; ni aucune malice dans les actions, s'il n'y avait une souveraine bonté, de laquelle les méchants se retirent par un égarement volontaire[1]. » (Deuxième sermon pour le premier dimanche du Carême, *Sur les Démons.*)

» Tout le mal qui est dans les créatures a son fond dans quelque bien. Le mal ne vient donc pas de ce qui est, mais de ce que ce qui est n'est ni ordonné comme il faut, ni rapporté où il faut, ni aimé et estimé où il doit être. » (*Traité du Libre arbitre*, 11.)

2. *Mal physique.*

Sur la question du *mal physique*, Plotin enseigne, comme le fait Platon, que *le monde a pour cause de son existence la bonté de*

[1] Bossuet, dans ses sermons, reproduit souvent cette théorie, qu'il a, dit-il, apprise de saint Augustin et de saint Thomas.

Dieu, qu'il est le meilleur possible (*Enn.* II, liv. III, § 18, p. 192; liv. IX, § 8, 9, p. 279-285; § 17, p. 306), *que le mal physique dérive de la constitution même de l'univers ou de l'action des créatures* (comme nous l'expliquons dans la Note sur le livre III de l'*Ennéade* II, p. 468).

Sa doctrine est conforme à cet égard à celle de saint Augustin[1] et de Leibnitz.

Nous reviendrons d'ailleurs sur cette question à l'occasion des livres *Du Destin* (*Enn.* III, I), *De la Providence* (*Enn.* III, II et III), et *Du Démon qui nous est échu en partage* (*Enn.* III, IV).

3. *Mal moral.*

Plotin, comme Platon, assigne deux causes au *mal moral* :

1° La *volonté de l'homme* (*Enn.* I, liv. VIII, § 5, p. 125; *Enn.* II, liv. III, § 6, 9, 13, 15, p. 173, 179, 183, 187; liv. IX, § 18, p. 310);

2° La *descente de l'âme dans le corps* (*Enn.* I, liv. I, § 12, p. 49; liv. II, § 3, p. 55; liv. VI, § 5, p. 106; liv. VIII, § 14, p. 138; *Enn.* II, liv. III, § 8, 10, p. 178, 181, etc.), descente qui, dans son système, comme dans celui de Platon[2], joue le même rôle que le *péché originel* dans la religion chrétienne[3]. *Voyez* à ce sujet la traduction du livre VIII de l'*Ennéade* IV : *De la descente de l'âme dans le corps*.

D'accord avec Plotin et les Platoniciens sur le premier point, saint Augustin a, sur le second, combattu leur doctrine dans plusieurs morceaux très-remarquables de la *Cité de Dieu*, que nous allons citer en entier[4]:

« Prétendre que la chair est cause de tous les vices et que l'âme ne fait le mal que parce qu'elle est sujette aux affections de la chair, ce n'est pas faire l'attention qu'il faut à toute la nature de

[1] *Voy.* les notes des p. 283, 306. — [2] *Voy.* plus haut, p. 380-384. — [3] Une des erreurs d'Origène est d'avoir confondu sur ce point la doctrine platonicienne avec le dogme chrétien. — [4] Saint Augustin ne nomme pas Plotin dans ces morceaux mêmes; mais il le mentionne ailleurs à ce sujet: « Le philosophe Plotin, de récente mémoire, qui passe pour avoir mieux que personne entendu Platon, dit, au sujet de l'âme humaine: « Le Père, dans sa miséricorde, lui a fait des liens mortels (*Enn.* IV, liv. III, § 12). » Il a donc cru que c'est une œuvre de la miséricorde divine d'avoir donné aux hommes un corps périssable, afin qu'ils ne soient pas enchaînés pour toujours aux misères de cette vie. » (*Cité de Dieu*, IX, 10; t. II, p. 152 de la trad. de M. Saisset.) Saint Augustin cite aussi Porphyre: « Votre maître Porphyre, dans ses livres que j'ai souvent cités: *Du retour de l'âme*, prescrit fortement à l'âme humaine de fuir toute espèce de corps pour être heureuse en Dieu. » (*Ibid.*, X, 29; t. II, p. 246 de la trad.)

l'homme. Il est vrai que « le corps corruptible appesantit l'âme (*Sagesse*, IX, 15) ; » d'où vient que l'Apôtre, parlant de ce corps corruptible, dont il avait dit un peu auparavant : « Quoique notre » homme extérieur[1] se corrompe (II, *Cor.*, IV, 16), » ajoute : « Nous » savons que si cette maison de terre vient à se dissoudre, Dieu » doit nous donner dans le ciel une autre maison qui ne sera pas » faite de la main des hommes. C'est ce qui nous fait soupirer après » le moment de nous revêtir de la gloire de cette maison céleste, si » toutefois nous sommes trouvés vêtus, et non pas nus. Car, pendant » que nous sommes dans cette demeure mortelle, nous gémissons » sous le faix ; et néanmoins nous ne désirons pas être dépouillés, » mais revêtus par dessus, en sorte que ce qu'il y a de mortel en » nous soit absorbé par la vie (*Ibid.*, V, 1-4). » Nous sommes donc tirés en bas par ce corps corruptible comme par un poids ; mais, parce que nous savons que cela vient de la corruption du corps et non de sa nature et de sa substance, nous ne voulons pas en être dépouillés, mais être revêtus d'immortalité. Car ce corps demeurera toujours ; mais comme il ne sera point corruptible, il ne nous appesantira point. Il reste donc vrai qu'ici bas « le corps corruptible ap» pesantit l'âme, et que cette demeure de terre abat l'esprit qui » pense beaucoup, » et, en même temps, c'est une erreur de croire que tous les déréglements de l'âme viennent du corps.

» Vainement Virgile exprime-t-il en ces beaux vers la doctrine platonicienne :

« Filles du ciel, les âmes sont animées d'une flamme divine, tant qu'une » enveloppe corporelle ne vient pas engourdir leur activité sous le poids de » terrestres organes et de membres moribonds. » (*Énéide*, VI, vers 730-732.)

» Vainement rattache-t-il au corps ces quatre passions bien connues de l'âme : le *désir* et la *crainte*, la *joie* et la *tristesse*[1], où il voit la source de tous les vices :

« Et de là, dit-il, les craintes et les désirs, les tristesses et les joies de ces » âmes captives qui, du fond de leurs ténèbres et de leur épaisse prison, ne » peuvent plus élever leurs regards vers le ciel (*Ibid.*, 733-734). »

» Notre foi nous enseigne toute autre chose. Elle nous dit que *la corruption du corps qui appesantit l'âme n'est pas la cause, mais la peine du premier péché ;* de sorte qu'il ne faut pas attribuer tous les désordres à la chair, encore qu'elle excite en nous certains dé-

1 *Voy.* plus haut, p. 369.

sirs déréglés. » (*Cité de Dieu*, XIV, 3; t. III, p. 57-58 de la trad. de M. Saisset.)

« Il ne faut donc pas, lorsque nous péchons, accuser la chair en elle-même, et faire retomber ce reproche sur le Créateur, puisque la chair est bonne en son genre; ce qui n'est pas bon, c'est d'abandonner le Créateur pour vivre selon le bien créé, soit qu'on veuille vivre selon la chair, ou selon l'âme ou selon l'homme tout entier, qui est composé des deux ensemble. Celui qui glorifie l'âme comme le souverain bien, et qui condamne la chair comme un mal, aime l'une et fuit l'autre charnellement, parce que sa haine, aussi bien que son amour, ne sont pas fondés sur la vérité, mais sur une fausse imagination. Les Platoniciens, je l'avoue, ne tombent pas dans l'extravagance des Manichéens et ne détestent pas avec eux les corps terrestres comme une nature mauvaise[1], puisqu'ils font venir tous les éléments dont ce monde visible est composé et toutes leurs qualités de Dieu comme Créateur[2]. Mais ils croient que le corps mortel fait de telles impressions sur l'âme, qu'il engendre en elle la crainte, le désir, la joie, la tristesse, quatre *perturbations*, pour parler avec Cicéron[3], ou, si l'on veut se rapprocher du grec, quatre *passions*[4], qui sont la source de la corruption des mœurs. Or, si cela est, d'où vient qu'Énée, dans Virgile, entendant dire à son père que les âmes retourneront dans les corps après les avoir quittés, est surpris et s'écrie :

« O mon père, faut-il croire que les âmes, après être montées au ciel, quit-
» tent ces sublimes régions pour revenir dans des corps grossiers? Infortunés !
» D'où leur vient ce funeste amour de la lumière? » (*Énéide*, VI, vers 719-721.)

» Je demande à mon tour si, dans cette pureté tant vantée où s'élèvent ces âmes, le funeste amour de la lumière peut leur venir de ces organes terrestres et de ces membres moribonds? Le poëte n'assure-t-il pas qu'elles ont été délivrées de toute contagion charnelle alors qu'elles veulent retourner dans des corps? Il résulte de là que, cette révolution éternelle des âmes[5] fût-elle aussi vraie qu'elle est fausse, on ne pourrait pas dire que tous les désirs déréglés leur viennent du corps, puisque, selon les Platoniciens et leur illustre interprète, le funeste amour de la lumière ne vient pas du corps, mais de l'âme, qui en est saisie au moment même

[1] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 18, p. 309. — [2] Ceci ne s'applique qu'à Plotin et à ses disciples : car, pour Platon, Dieu n'est que l'ordonnateur du monde. *Voy.* plus haut, p. 429. — [3] *Tusculanes*, IV, 6. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, p. 178. — [5] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII.

où elle est libre de tout corps et purifiée de toutes les souillures de la chair. Aussi conviennent-ils que ce n'est pas seulement le corps qui excite dans l'âme des craintes, des désirs, des joies et des tristesses, mais qu'elle peut être agitée par elle-même de tous ces mouvements.

» Ce qui importe, c'est de savoir quelle est la volonté de l'homme. Si elle est déréglée, ses mouvements seront déréglés, et si elle est droite, ils seront innocents et même louables. Car c'est la volonté qui est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont que des volontés. En effet, qu'est-ce que le désir et la joie, sinon une volonté qui consent à ce qui nous plaît? et qu'est-ce que la crainte et la tristesse, sinon une volonté qui se détourne de ce qui nous déplaît? Or, quand nous consentons à ce qui nous plaît en le souhaitant, ce mouvement s'appelle *désir*, et quand c'est en jouissant, il s'appelle *joie*. De même, quand nous nous détournons de l'objet qui nous déplaît avant qu'il nous arrive, cette volonté s'appelle *crainte*, et après qu'il est arrivé, *tristesse*. En un mot, la volonté de l'homme, selon les différents objets qui l'attirent ou qui la blessent, qu'elle désire ou qu'elle fuit, se change et se transforme en ces différentes affections. C'est pourquoi il faut que l'homme qui ne vit pas selon l'homme, mais selon Dieu, aime le bien, et alors il haïra nécessairement le mal; or, comme personne n'est mauvais par nature, mais par vice, celui qui vit selon Dieu doit avoir pour les méchants une haine parfaite[1], en sorte qu'il ne haïsse pas l'homme à cause du vice, et qu'il n'aime pas le vice à cause de l'homme, mais qu'il haïsse le vice et aime l'homme. Le vice guéri, tout ce qu'il doit aimer restera, et il ne restera rien de ce qu'il doit haïr. » (*Ibid.*, XIV, 5, 6; p. 64 de la trad.)

Bossuet a résumé ces idées de saint Augustin dans les termes suivants:

« Si on demande par où le mal peut trouver entrée dans la créature raisonnable au milieu de tant de bien que Dieu y met, il ne faut que se souvenir qu'elle est libre et qu'elle est tirée du néant. Parce qu'elle est libre, elle peut bien faire; et parce qu'elle est tirée du néant, elle peut faillir: car il ne faut pas s'étonner que, venant pour ainsi dire de Dieu et du néant, comme elle peut par sa volonté s'élever à l'un, elle puisse aussi par sa volonté retomber dans l'autre, faute d'avoir tout son être, c'est-à-dire toute sa droiture. Or ce manquement volontaire de cette partie de sa perfec-

[1] *Psal.*, CXXXVII, 22.

tion, c'est ce qui s'appelle *péché,* que la créature raisonnable ne peut avoir que d'elle-même; parce que telle est l'idée du péché qu'il ne peut jamais avoir pour sa cause qu'un être libre tiré du néant. » (*Traité du Libre arbitre,* 11.)

§ III. MENTIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Ce livre est cité par Stobée (*Eclogæ*, I, 42): προστιθέντων ὁπωσοῦν τῇ ψυχῇ τὸ κακὸν ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀλόγου ζωῆς Πλωτίνου καὶ Πορφυρίου ὡς τὰ πολλά.

Proclus a développé la doctrine de Plotin sur le Mal dans son traité *De l'existence du Mal* (De Mali existentia libellus), dont le texte est perdu, mais dont il existe une version en latin barbare du XIIe siècle, par Guillaume de Mœrbeka, archevêque de Corinthe. M. Cousin l'a publié dans le tome I des *Œuvres inédites de Proclus.*

La doctrine de Plotin et des autres Néoplatoniciens se trouve encore exposée dans l'écrit attribué à Denys l'Aréopagite (*De divinis nominibus,* IV, 18): δεικνὺς ὡς οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακὸν, οὔτε ἐν φύσει, ἀλλὰ κατὰ στέρησιν ἀγαθοῦ γινόμενον, οὔτε ὄν, οὔτε ὡς μὴ ὂν λογιζόμενον.

On peut consulter sur ce livre de Plotin:

Tennemann, *Histoire de la philosophie,* t. VI, p. 143;

M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie,* t. I, p. 503-511; t. III, p. 333-340.

LIVRE NEUVIÈME.

DU SUICIDE.

Ce livre est le seizième dans l'ordre chronologique. Dans la *Vie de Plotin* (§ 24, p. 29), il est intitulé : *Du Suicide raisonnable.* Il doit être rapproché du livre IV de l'*Ennéade* I (§ 7, 8; p. 81-82) et du livre IX de l'*Ennéade* II (§ 18, p. 309). Il paraît n'être qu'un fragment d'un traité plus étendu.

Voici ce que Creuzer dit à ce sujet :

« Hic ipse liber, quem nunc tractamus, pro fragmento potius, utpote paucis tantummodo sententiis absolutus, quam pro justo libro haberi debet. Atque hoc ipsum fortasse sit unum ex vestigiis quæ plura exstant (Vid. Fabricii *Bibl. gr.*, V, p. 696, éd. Harles) duplicis recensionis Plotinianorum operum, Eustochianæ et Porphyrianæ. Illud addam, non credibile esse Porphyrium sua in recensione tam nudum tamque contractum libellum emisisse, qualis hic ipse est quem nunc habemus, sed potius justum librum, certe omnibus iis argumentis instructum quibus ipse a præceptore suo Plotino a morte sibi inferenda aversus fuerat. Hic vero libellus speciem habet sciagraphiæ, unde demum secundis curis liber suis numeris absolutus effici possit. Hæc, si probabiliter ponuntur, simul indicio sunt nos hodie in nostris Codicibus mixtam possidere recensionem, videlicet compositam ex Porphyriana atque Eustochiana. »

§ I. RAPPROCHEMENTS ENTRE LA DOCTRINE DE PLOTIN ET CELLE DE PLATON.

Beaucoup de philosophes ont traité la question du suicide. Nous ne citerons ici que Platon, parce que Plotin a évidemment pris pour texte de sa dissertation le passage suivant du *Phédon* (p. 62; t. I, p. 194 de la trad. de M. Cousin) :

« Sur quoi se fonde-t-on, Socrate, quand on prétend qu'*il n'est pas permis de se donner la mort ?* J'ai bien ouï dire à Philolaüs, quand il était parmi nous, et à plusieurs autres encore, que cela n'était pas permis ; mais je n'ai jamais rien entendu qui me satisfît

à cet égard. — Il ne faut pas te décourager, reprit Socrate ; peut-être seras-tu plus heureux aujourd'hui... Si l'on admet que la mort est quelquefois préférable à la vie, il pourra te sembler étonnant qu'alors même on ne puisse, sans impiété, se rendre heureux soi-même, et qu'il faille attendre un bienfaiteur étranger... Cette opinion a bien l'air déraisonnable et cependant elle n'est peut-être pas sans raison. Je n'ose alléguer ici cette maxime enseignée dans les mystères, que nous sommes ici-bas comme dans un poste, et qu'il nous est défendu de le quitter sans permission. Elle est trop relevée et il n'est pas aisé de pénétrer tout ce qu'elle renferme. Mais voici du moins une maxime qui me semble incontestable, c'est que les dieux prennent soin de nous et que les hommes appartiennent aux dieux. »

Cicéron résume ainsi la doctrine de Platon dans le *Songe de Scipion* : « Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis ; nec injussu ejus a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus assignatum a Deo defugisse videamini. »

§ II. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 13), Macrobe, pour développer la pensée de Cicéron que nous venons de citer, résume la doctrine du *Phédon* et reproduit en le commentant le livre de Plotin. Voici ce morceau, que nous donnons en entier parce qu'il montre l'analogie qu'il y a entre les idées de Platon et celles de Plotin :

« Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in » custodia corporis ; nec injussu ejus a quo ille est vobis datus, ex » hominum vita migrandum est, ne munus assignatum a Deo defu- » gisse videamini. » Hæc secta et præceptio Platonis est, qui in *Phœdone* definit, homini non esse sua sponte moriendum ; sed in eodem tamen dialago idem dicit, mortem philosophantibus appetendam, et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi. Hæc sibi ergo contraria videntur ; sed non ita est : nam Plato duas mortes hominis novit. Nec hoc nunc repeto, quod superius dictum est, duas esse mortes : unam animæ, animalis alteram ; sed ipsius quoque animalis, hoc est hominis, duas asserit mortes, quarum unam natura, virtutes alteram præstant[1]. Homo enim moritur, quum

[1] Voy. plus haut, p. 384-385.

anima corpus relinquit solutum lege naturæ; mori etiam dicitur, quum anima adhuc in corpore constituta corporeas illecebras philosophia docente contemnit, et cupiditatum dulces insidias reliquasque omnes exuitur passiones; et hoc est quod superius ex secundo virtutum ordine, quæ solis philosophantibus aptæ sunt, evenire signavimus. Hanc ergo mortem dicit Plato sapientibus appetendam; illam vero, quam omnibus natura constituit, cogi, vel inferri vel accersiri vetat, docens exspectandam esse naturam; et has causas hujus aperiens sanctionis, quas ex usu rerum, quæ in quotidiana conversatione sunt, mutuatur.

» Ait enim eos qui potestatis imperio truduntur in carcerem, non oportere inde diffugere, priusquam potestas ipsa quæ clausit, abire permiserit : non enim vitari pœnam furtiva discessione, sed crescere. Hoc quoque addit nos esse in dominio deorum, quorum tutela et providentia gubernamur; nihil autem esse invito domino de his quæ possidet, ex eo loco in quo suum constituerat, auferendum; et sicut qui vitam mancipio extorquet alieno, crimine non carebit; ita eum qui finem sibi, domino necdum jubente, quæsiverit, non absolutionem consequi, sed reatum.

» Hæc Platonicæ sectæ semina altius *Plotinus* exsequitur. Oportet, inquit, animam post hominem liberam corporeis passionibus inveniri; quam qui de corpore violenter extrudit, liberam esse non patitur : qui enim sibi sua sponte necem comparat, aut pertæsus necessitatis aut metu cujusquam ad hoc descendit aut odio; quæ omnia inter passiones habentur[1]. Ergo, etsi ante fuit his sordibus pura, hoc ipso tamen quo exit extorta sordescit. Deinde mortem debere ait animæ a corpore solutionem esse, non vinculum : exitu autem coacto animam circa corpus magis magisque vinciri; et revera ideo sic extortæ animæ diu circa corpus ejusve sepulturam vel locum in quo injecta manus est pervagantur : quum contra illæ animæ quæ se in hac vita a vinculis corporeis philosophiæ morte dissolvunt, adhuc exstante corpore, cœlo et sideribus inserantur. Et ideo illam solam de voluntariis mortibus significat esse laudabilem quæ comparatur, ut diximus, philosophiæ ratione, non ferro; prudentia, non veneno. Addit etiam, illam solam esse naturalem mortem ubi corpus animam, non anima corpus relinquit. Constat enim, numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus; hi numeri dum supersunt, perseverat corpus animari; quum vero deficiunt, mox arcana illa vis solvitur qua so-

[1] *Voy. Enn.* I, liv. IX, p. 141.

cietas ipsa constabat; et hoc est quod fatum et fatalia vitæ tempora vocamus. Anima ergo ipsa non deficit, quippe quæ immortalis atque perpetua est, sed impletis numeris corpus fatiscit; nec anima lassatur animando, sed officium suum deserit corpus, quum jam non possit animari; hinc illud est doctissimi vatis :

. . . , Explebo numerum reddarque tenebris.
(VIRG., *Æn.*, lib. VI, v. 545.)

« Hæc est igitur naturalis vere mors, quum finem corporis solus numerorum suorum defectus apportat; non quum extorquetur vita corpori adhuc idoneo ad continuationem ferendi. Nec levis est differentia vitam vel natura vel sponte solvendi : anima enim, quum a corpore deseritur, potest in se nihil retinere corporeum, si se pure, quum in hac vita esset, instituit; quum vero ipsa de corpore violenter extruditur, quia exit rupto vinculo, non soluto, fit ei ipsa necessitas occasio passionis; et malis, vinculum dum rumpit, inficitur. Hanc quoque superioribus adjicit rationem non sponte pereundi : Quum constet, inquit, remunerationem animis illic esse tribuendam pro modo perfectionis ad quam in hac vita unaquæque pervenit, non est præcipitandus vitæ finis, quum adhuc proficiendi esse possit accessio. Nec frustra hoc dictum est: nam, in arcanis de animæ reditu disputationibus, fertur in hac vita delinquentes similes esse super æquale solum cadentibus, quibus denuo sine difficultate præsto sit surgere; animas vero ex hac vita cum delictorum sordibus recedentes, æquandas his qui in abruptum ex alto præcipitique delapsi sunt, unde facultas nunquam sit resurgendi. Ideo ergo concessis utendum vitæ spatiis, ut sit perfectæ purgationis major facultas.

» Ergo, inquies, qui jam perfecte purgatus est manum sibi debet inferre, quum non sit ei causa remanendi, quia profectum ulterius non requirit qui ad supera pervenit. Sed hoc ipso, quo sibi celerem finem spe fruendæ beatitatis arcessit, irretitur laqueo passionis : quia spes, sicut timor, passio est; sed et cætera, quæ superior ratio disseruit, incurrit. Et hoc est quod Paullus filium spe vitæ verioris ad se venire properantem prohibet ac repellit : ne festinatum absolutionis ascensionisque desiderium magis eum hac ipsa passione vinciat ac retardet; nec dicit, quod nisi mors naturalis advenerit, emori non poteris, sed, huc venire non poteris : « Nisi enim quum Deus, inquit, istis te corporis custodiis » liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. » Quia scit, jam receptus in cœlum, nisi perfectæ puritati cœlestis habitaculi aditum non patere. Pari autem constantia mors nec veniens per naturam

timenda est, nec contra ordinem cogenda naturæ. Ex his quæ Platonem, quæque *Plotinum* de voluntaria morte pronuntiasse retulimus, nihil in verbis Ciceronis, quibus hanc prohibet, remanebit obscurum. »

Dans ce morceau, Macrobe ne se borne pas à traduire Plotin : il développe ses pensées par des emprunts qu'il fait soit au *Phédon* de Platon [1], soit à d'autres livres de Plotin lui-même, comme nous l'avons indiqué dans les notes des pages 440, 441.

Olympiodore, dans son *Commentaire sur le Phédon* (p. 5), cite le livre de Plotin en l'intitulant: *Du Suicide raisonnable*.

Ce livre de Plotin a encore été cité par David l'Arménien. Voici ce qu'il dit dans son *Commentaire sur les cinq Voix de Porphyre* (Manuscrits de la bibliothèque impériale de Paris, nº 1939, fol. 117) :

Ὁ μέντοι Πλωτῖνος περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς γράφων... μὴ ἀμελεῖν λέγων πάντη τοῦ σώματος δι' ἐπιμελείαν ψυχῆς, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν αὐτοῦ ποιεῖσθαι πρόνοιαν, ἕως οὗ ἐκεῖνο ἀνεπιτήδειον γενόμενον διαστήσοι ἑαυτὸ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν κοινωνίας· ἄτοπον γὰρ τὸ πρὸ καιροῦ ἐξάγειν ἑαυτόν.

Enfin Jean de Salisbury fait allusion à l'opinion de Plotin dans les termes suivants :

«...Licet et in eo [Cato] erraverit, quod auctoritate propria vitæ munus abjecit. Quod non modo fidelium institutis, sed constitutionibus gentium et sapientissimorum edictis constat esse prohibitum. Veteres quidem philosophiæ principes, Pythagoras et Plotinus, prohibitionis hujus non tam auctores sunt quam præcones, omnino illicitum esse dicentes, quempiam militiæ servientem a præsidio et commissa sibi statione discedere contra ducis vel principis jussionem. Plane eleganti exemplo usi sunt, eo quod militia est vita hominis super terram. » (*Policraticus*, II, 27.)

Nous ne mentionnons pas des écrivains plus récents qui ont pris le suicide pour texte d'éloquentes dissertations et dont les paroles sont présentes à toutes les mémoires.

[1] *Voy.* les citations du *Phédon* qui se trouvent plus haut, p. 381-383, et p. 439-440.

DEUXIÈME ENNÉADE.

LIVRE PREMIER.

DU CIEL.

Ce livre est le quarantième dans l'ordre chronologique.

Dans la *Vie de Plotin*, p. 29, il est intitulé *Du Monde*, et il est cité souvent sous ce titre par Simplicius, Philopon, etc. La raison en est que les mots κόσμος et οὐρανὸς étaient synonymes (*Voy.* la note de la page 143). Les auteurs latins employaient aussi *mundus* pour *cœlum*: « *Mundum*, et hoc quod alio nomine *cœlum* appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta. » (Pline l'ancien, *Hist. Nat.*, II, 1.)

§ I. SOURCES AUXQUELLES PLOTIN A PUISÉ.

Les sources où Plotin a puisé sont les dialogues de Platon, principalement le *Timée*, et les écrits d'Aristote, surtout le livre *Du Ciel*, comme nous l'avons indiqué par les notes placées au bas des pages 144, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154.

En composant ce livre, Plotin paraît avoir eu pour but principal de justifier la doctrine de Platon et de la défendre contre les critiques qu'Aristote lui adresse dans le traité *De l'Ame*, où il dit en parlant du *Timée*:

« Cette théorie de Timée est erronée, aussi bien que la plupart de celles qu'on a données sur l'âme, en ce qu'*on unit l'âme au corps dans lequel on la place, sans avoir en outre déterminé comment est le corps et pour quelle cause il est ainsi fait.* » (*De l'Ame*, I, 3, p. 133 de la trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

Dès le début de son livre, Plotin fait allusion à l'objection d'Aristote (§ 1, p. 143):

« Si l'on admet que le monde, être corporel, a toujours existé et existera toujours, et que l'on rapporte à la volonté de Dieu[1] la cause de sa perpétuité, on énoncera peut-être une chose vraie, mais on n'expliquera rien. »

Au § 2, p. 146, Plotin revient sur l'objection d'Aristote et la développe en ces termes :

« Comme tout animal est composé d'une âme et d'un corps, il faut que le ciel doive la permanence de son individualité soit à la nature de son âme, soit à celle de son corps, soit à celle de tous les deux. Si l'on pense qu'il est incorruptible par la nature de son corps, l'âme ne sera plus nécessaire en lui que pour former un être animé [en s'unissant au corps du monde]. Si l'on suppose au contraire que le corps, corruptible de sa nature, ne doit qu'à l'âme son incorruptibilité, il est nécessaire, dans cette hypothèse, de faire voir que *l'état du corps ne se trouve pas naturellement contraire à cette constitution et à cette permanence* (car, dans les objets constitués par la nature, il ne saurait y avoir un défaut d'harmonie), mais qu'au contraire *la matière doit ici contribuer par ses dispositions à l'accomplissement de la volonté divine.* »

§ II. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

En traitant de la résurrection, saint Augustin discute les arguments par lesquels Plotin essaie de démontrer dans ce livre l'immortalité du monde :

« Les philosophes Platoniciens soutiennent que les corps terrestres ne peuvent être éternels[2], bien qu'ils ne balancent pas à déclarer que toute la terre, qui est un membre de leur dieu, non du Dieu souverain, mais pourtant d'un grand dieu, c'est-à-dire du Monde, est éternelle. Puis donc que le Dieu souverain leur a fait un autre dieu, savoir le Monde, supérieur à tous les autres dieux créés, et puisqu'ils croient que ce dieu est un animal doué d'une âme raisonnable ou intellectuelle, qui a pour membres les quatre éléments, dont ils veulent que la liaison soit éternelle et indissoluble, de crainte qu'un si grand dieu ne vienne à périr[3], pourquoi la terre, qui est le nombril dans le corps de ce grand animal, serait-elle éternelle, et les corps des autres animaux terrestres ne le seraient-ils pas, si Dieu le veut ? Il faut, disent-ils, que la terre soit rendue

[1] *Voy.* le passage du *Timée* de Platon qui est cité plus haut, p. 428, note 1.— [2] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 1, p. 143-145. — [3] *Voy. ibid.*, § 3-5, p. 146-150.

à la terre, et, comme c'est de là que les corps des animaux terrestres ont été tirés, ils doivent y retourner et mourir. Mais si quelqu'un disait la même chose du feu, soutenant qu'il faut lui rendre tous les corps qui en ont été tirés pour en former les animaux célestes, que deviendrait l'immortalité promise par le Dieu souverain à tous ces dieux [1] ? Dira-t-on que cette dissolution ne se fait pas pour eux, parce que Dieu, dont la volonté, comme le dit Platon, surmonte tout obstacle, ne le veut pas [2] ? Qui empêche donc que Dieu ne le veuille pas non plus pour les corps terrestres, puisqu'il peut faire que ce qui a commencé existe sans fin, que ce qui est formé de parties demeure indissoluble, que ce qui est tiré des éléments n'y retourne pas ? Pourquoi ne ferait-il pas que les corps terrestres fussent impérissables ? Est-ce que Dieu n'est puissant qu'autant que le veulent les Platoniciens, au lieu de l'être autant que le croient les Chrétiens ? Vous verrez que les philosophes ont connu le pouvoir et les desseins de Dieu, et que les prophètes n'ont pu les connaître, c'est-à-dire que les hommes inspirés de l'esprit de Dieu ont ignoré sa volonté, et que ceux-là l'ont découverte qui ne se sont appuyés que sur d'humaines conjectures !

» Ils devaient au moins prendre garde de ne pas tomber dans cette contradiction manifeste, de soutenir d'un côté que l'âme ne saurait être heureuse si elle ne fuit toute sorte de corps [3], et de dire de l'autre que les âmes des dieux sont bienheureuses [4], quoique éternellement unies à des corps, celle même de Jupiter, qui pour eux est le monde, étant liée à tous les éléments qui composent cette sphère immense de la terre aux cieux. Platon veut que cette âme s'étende selon des lois musicales depuis le centre de la terre jusqu'aux extrémités du ciel, et que le monde soit un grand et heureux animal dont l'âme parfaitement sage ne doit jamais être séparée de son corps, sans toutefois que cette masse composée de tant d'éléments divers puisse la retarder ni l'appesantir [5]. Voilà les libertés que les philosophes laissent prendre à leur imagination, et en même temps ils ne veulent pas croire que des corps terrestres puissent devenir immortels par la puissance de la volonté de Dieu, et que les âmes y puissent vivre éternellement bienheureuses sans en être appesanties, comme font cependant leurs dieux dans des corps de feu, et Jupiter même, le roi des dieux, dans la masse de tous ces éléments ? S'il faut qu'une âme, pour être heureuse, fuie

[1] *Voy. ibid.*, § 5, p. 149. — [2] *Voy. ibid.*, § 1, p. 143. — [3] *Voy.* p. 434. — [4] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, p. 180. — [5] *Voy. Enn.* II, liv. II, § 1, p. 160.

toute sorte de corps, que leurs dieux abandonnent donc les globes célestes; que Jupiter quitte le ciel et la terre; ou, s'il ne peut s'en séparer, qu'il soit réputé misérable. Mais nos philosophes reculent devant cette alternative : ils n'osent point dire que leurs dieux quittent leur corps, de peur de paraître adorer des divinités mortelles, et ils ne veulent pas les priver de la félicité, de crainte d'avouer que des dieux sont misérables. » (*Cité de Dieu*, XIII, 17; t. III, p. 25 de la trad. de M. Saisset).

Macrobe, dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (II,12), cite ce livre dans les termes suivants:

« Denique et Plotinus alio in loco, quum de corporum assumptione dissereret, et hoc dissolvi pronuntiaret quiquid effluit, objecit sibi : Cur ergo elementa, quorum fluxus in aperto est, non similiter aliquando solvuntur? et breviter tantæ objectioni valideque respondit : ideo elementa, licet fluant, nunquam tamen solvi, quia non foras effluunt; a ceteris enim corporibus quod effluit recedit, elementorum fluxus nunquam ab ipsis recedit elementis[1]. »

Macrobe a encore dans un autre passage du même ouvrage (II, 13) reproduit les idées de Plotin, mais sans nommer cette fois notre auteur :

« Sciendum est quod duobus modis immortalitas intelligitur. Aut enim ideo est immortale quid, quia per se non est capax mortis, aut quia procuratione alterius a morte defenditur. Ex his prior modus ad animæ, secundus ad mundi immortalitatem refertur. Illa enim suapte natura a conditione mortis aliena est; mundus vero animæ beneficio in hac vitæ perpetuitate retinetur[2]. »

Proclus[3], dans son *Commentaire sur le Timée* (p. 166), cite le § 2 de ce livre de Plotin :

« Les choses célestes sont immuables, comme l'ont dit parmi les philosophes anciens Proclus de Mallos [philosophe stoïcien] et Philonide, et parmi les modernes tous les Platoniciens depuis Plotin. »

Proclus mentionne encore ce livre de Plotin à la page 73 du même traité.

Simplicius cite le § 2 de Plotin dans son *Commentaire sur le traité Du Ciel* (p. 3, 5, 26); il y dit à la page 3 :

« Plotin mentionne ces hypothèses dans son livre *Du monde :*

[1] *Voy. Enn.* II, liv. I, § 2, p. 145-146. — [2] *Voy. ibid.*, § 3-4, p. 146-149. — [3] Pour les idées de Proclus sur le Ciel et l'Univers en général, *Voy.* M. Berger, *Exposition de la Doctrine de Proclus*, p. 69-76.

car, voulant démontrer d'après Platon l'éternité du ciel, il dit: « Dans le système d'Aristote, l'immutabilité des astres s'explique » aisément, etc[1]. »

La citation qu'il fait de Plotin, à la page 5, commence ainsi:

« *Le grand Plotin* et Xénarque, dans les discussions auxquelles ils se livrent au sujet de la quinte-essence d'Aristote[2], etc. »

Jean Philopon (*Adversus Proclum de Æternitate mundi*, XIII, 15) cite aussi le § 2 en ces termes:

« Plotin dit dans son traité *Du monde*: « Quoique les corps soient » dans un écoulement continuel[3]... quoiqu'on regarde le corps du » ciel comme étant composé des mêmes éléments que les animaux » terrestres. »

[1] *Voy.* p. 145 de ce volume. — [2] *Voy. ibid.* — [3] *Voy. ibid.*

LIVRE DEUXIÈME.

DU MOUVEMENT DU CIEL.

Ce livre est le quatorzième de Plotin dans l'ordre chronologique. Dans la *Vie de Plotin*, p. 29, il porte pour titre *Du mouvement circulaire.*

§ I. DU MOUVEMENT DE L'AME UNIVERSELLE.

Plotin paraît s'être proposé de répondre dans ce livre aux longues critiques qu'Aristote, dans le traité *De l'Ame,* adresse à la théorie du mouvement de l'âme du monde, telle qu'elle est formulée par Platon dans les passages du *Timée* que nous avons cités (p. 158, 164). Voici d'ailleurs la conclusion d'Aristote, qui résume ces critiques:

« Une chose ne donne pas le bonheur quand elle n'est pas facile et s'accomplit par force; et si le mouvement n'est pas l'essence de l'intelligence, l'âme serait mue contre sa nature... Timée laisse ignorer aussi la cause qui fait que le ciel a un mouvement circulaire; car ce n'est pas l'essence de l'âme qui est cause qu'elle est mue de cette façon; c'est par pur accident qu'elle reçoit cette espèce de mouvement. Ce n'est certes pas davantage le corps qui en est cause, et ce serait bien plutôt l'âme qui en serait cause pour lui. Mais Timée ne dit pas non plus que le mouvement soit un état meilleur pour l'âme; et pourtant il a bien fallu, puisque Dieu a voulu que l'âme se mût circulairement, qu'il fût meilleur pour elle de se mouvoir que de rester en repos, et de se mouvoir ainsi plutôt que tout autrement. » (*De l'Ame,* I, 3, p. 133 de la trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

Plotin répond à cette objection (§ 1, p. 160):

« L'Ame ne traîne pas le corps de l'univers comme un fardeau; elle ne lui donne pas une impulsion contraire à la nature[1]. »

[1] Plotin dit encore à ce sujet dans le livre I, § 4, p. 149: « L'âme gouverne l'univers sans peine et sans fatigue, etc. »

Quoique Plotin s'applique ici à justifier Platon et à présenter sa doctrine sous le jour le plus favorable, il a cependant emprunté aussi beaucoup à Aristote. Dans le § 2, p. 162-163, il dit :

« L'Ame se meut autour de Dieu, l'*embrasse* (ἀμφαγαπάζεται) et s'y attache de toutes ses forces : car *toutes choses dépendent de ce principe*[1] (ἐξήρτηται αὐτοῦ πάντα)... Tout astre, en quelque endroit qu'il se trouve, *est transporté de joie* (ἀγάλλεται) en embrassant Dieu ; ce n'est point par raison, mais par une nécessité naturelle[2]. »

Plotin dit encore dans le § 3, p. 164 :

« Là-haut, l'Ame universelle, en s'approchant du Bien et en devenant plus sensible à son approche, se meut vers le Bien et imprime au corps le mouvement qui lui est naturel, le mouvement local. »

Ces idées sont conformes à la théorie d'Aristote qui s'exprime ainsi à ce sujet :

« Il y a quelque chose qui se meut d'un mouvement continu, lequel mouvement est le mouvement circulaire. Il s'ensuit que le premier ciel doit être éternel. Il y a donc aussi quelque chose qui meut éternellement ; et comme il n'y a que trois sortes d'êtres, ce qui est mu, ce qui meut, et le moyen terme entre ce qui est mu et ce qui meut, c'est un être qui meut sans être mu, être éternel, essence pure et actualité pure[3]. Or voici comment il meut. *Le désirable et l'intelligible* (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν) *meuvent sans être mus*, et le premier désirable est identique au premier intelligible. Car l'objet du désir, c'est ce qui paraît beau, et l'objet premier de

[1] *Voy. Enn.* I, liv. VII, § 1, p. 114-115. Une pensée analogue est développée par Dante, dans la *Divine Comédie* : « Quand ma vue fut frappée de ce qu'on aperçoit dans ce ciel lorsqu'on en embrasse l'étendue, je vis un point qui rayonnait d'une lumière si poignante, que le regard qu'elle blesse doit se baisser pour en éviter l'éclat... Béatrix, qui me voyait soucieux et pensif, me dit : *De ce point dépendent le ciel et toute la nature. Regarde ce ciel qui en est le plus rapproché, et sache que son mouvement est si rapide, parce qu'il est hâté par l'amour qui l'enflamme.* » (*Paradis*, XXVIII.) — [2] *Voy.* le § 16 du livre IV de l'*Ennéade* IV que nous citons en note, p. 162 : « On peut se représenter le Bien comme un centre, l'Intelligence comme un cercle immobile, l'Ame comme un cercle mobile, mû par le désir, etc. » Dante représente la Trinité par une image analogue dans le *Paradis*, chant XXXII. *Voy.* à ce sujet, M. Ozanam, *Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle*, 2e partie, chap. IV, 4. — [3] M. Ravaisson, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, a résumé (t. I, p. 547-571) la démonstration qu'Aristote donne de cette théorie dans la *Métaphysique*, dans le traité *Du Ciel* et dans celui *Des Météores*.

la volonté, c'est ce qui est beau. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble telle parce que nous la désirons : le principe ici, c'est la pensée. Or la pensée est mise en mouvement par l'intelligible... *L'être immobile meut comme objet de l'amour*, et ce qu'il meut imprime le mouvement à tout le reste... Le changement premier, c'est le mouvement de translation, et le premier des mouvements de translation, c'est le mouvement circulaire. Or l'être qui imprime ce mouvement, c'est le moteur immobile. Le moteur immobile est donc un être nécessaire ; et, en tant que nécessaire, il est le bien, et, par conséquent, un principe... *Tel est le principe auquel sont suspendus* (ἤρτηται) *le ciel et toute la nature.* » (*Métaphysique*, XII, 7 ; t. II, p. 221 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.)

La doctrine de Plotin sur le mouvement de l'Ame universelle a été reproduite par Macrobe dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 17) :

« Versari cœlum mundanæ animæ natura et vis et ratio docet, cujus æternitas in motu est; quia nunquam motus relinquit quod vita non deserit, nec ab eo vita discedit in quo viget semper agitatus. Igitur et cœleste corpus, quod mundi anima futurum sibi immortalitatis particeps fabricata est, ne unquam vivendo deficiat, semper in motu est et stare nescit : quia nec ipsa stat anima qua impellitur; nam quum animæ, quæ incorporea est, essentia sit in motu, primum autem omnium cœli corpus anima fabricata sit, sine dubio in corpus hoc primum ex incorporeis motus natura migravit, cujus vis integra et incorrupta non deserit quod primum cœpit movere. Ideo vero cœli motus necessario volubilis est, quia, quum semper moveri necesse sit, ultra autem locus nullus sit quo se tendat accessio, continuatione perpetuæ in se reditionis agitatur. Ergo in quo potest vel habet, currit, et accedere ejus revolvi est : quia sphæræ spatia et loca complectentis omnia unus est cursus, rotari ; sed et sic animam sequi semper videtur, quæ in ipsa universitate discurrit. Dicemus ergo quod eam nunquam reperiet, si semper hanc sequitur ; imo semper eam reperit, quia ubique tota, ubique perfecta est. Cur ergo si quam quærit reperit, non quiescit ? quia et illa requietis est inscia. Staret enim, si usquam stantem animam reperiret ; quum vero illa, ad cujus appetentiam trahitur, semper in universa se fundat, semper et corpus se in ipsam, et per ipsam retorquet[1]. Hæc de cœlestis volubilitatis arcano pauca de multis, Plotino auctore reperta, sufficiant. »]

[1] *Voy.* liv. II, § 1, p. 161.

Ce livre est encore cité, au sujet de la théorie que Plotin y expose sur le mouvement de l'Ame universelle, par Simplicius (*Commentaire sur le traité Du Ciel*, fol. 5 et 9) : « Ὁ Πτολεμαῖος καὶ ὁ μέγας Πλωτῖνος καὶ Ξέναρχος ἐν ταῖς πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν ἀπορίαις, κ. τ. λ.[1] » ; et par Jean Philopon (*De l'Éternité du monde, contre Proclus*, XIII, 2, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, p. 78, et *Commentaire sur le traité de l'Ame*, B, 5, a).

Salluste (*Des Dieux et du monde*, VIII, p. 24) et Proclus (*Théologie de Platon*, XIII, p. 35) exposent aussi l'opinion de Plotin, mais sans le nommer.

§ II. DU MOUVEMENT DE L'AME HUMAINE ET DU PNEUMA.

Plotin dit en parlant du mouvement de l'âme humaine (§ 3, p. 164) : « Quand notre âme entre en mouvement, comme dans la joie, dans l'attente du bien, quoique ce soit un mouvement d'une espèce fort différente de celui qui est propre au corps[2], il se produit un mouvement local dans ce dernier. »

Plotin reproduit encore ici la théorie d'Aristote qui explique de la même manière les mouvements que l'âme imprime au corps :

« C'est par une sorte de volonté et de pensée que l'âme paraît mouvoir l'animal[3]. » (*De l'Ame*, I, 3 ; p. 127 de la trad.)

Ce que nous venons de dire du mouvement de l'âme humaine nous conduit à expliquer un passage fort obscur qui se trouve dans le § 2, p. 162-163 :

« Pourquoi nos corps ne se meuvent-ils pas circulairement comme le ciel ? C'est qu'ils renferment un élément auquel le mou-

[1] Nicéphore Blemmidas a reproduit cette citation dans son *Epitome physica*, p. 183. — [2] Plotin exprime encore la même pensée dans le livre I de l'*Ennéade* I (§ 13, p. 50) : « Pour se connaître, l'âme n'aura nullement à se mouvoir, ou, si on lui attribue le mouvement, il faut que ce soit un mouvement qui diffère complétement de celui des corps et qui soit sa vie propre. » — [3] Dans le même ouvrage, Aristote consacre le chapitre 10 du livre III à démontrer cette proposition : « Le but final est le principe de l'action. C'est donc avec bien de la raison qu'on peut regarder ces deux facultés, l'appétit et la pensée pratique, comme les causes de la locomotion. L'objet désiré produit le mouvement ; et par là, la pensée aussi le produit, parce que c'est l'objet désiré qui est son principe. L'imagination, quand elle meut l'animal, ne le meut pas sans l'appétit. Ainsi donc c'est l'objet de l'appétit qui seul est ce qui détermine le mouvement. » (*De l'Ame*, III, 10, p. 33 de la trad.)

vement rectiligne est naturel, qu'ils se portent vers d'autres objets, qu'enfin *l'élément sphérique qui se trouve en nous ne peut plus se mouvoir circulairement avec facilité,* parce qu'il est devenu terrestre, tandis que dans la région céleste il est léger et mobile. Comment pourrait-il rester en repos quand l'âme est en mouvement, quel que soit ce mouvement? *Le pneuma qui est répandu en nous autour de l'âme fait la même chose que le ciel.* En effet, si Dieu est en toutes choses, il faut que l'âme qui désire s'unir à lui se meuve autour de lui, puisqu'il ne réside en aucun lieu déterminé. »

Avant de commenter ce passage, nous sommes obligé de rappeler que, d'après le langage figuré de Platon dans le *Timée*, l'âme humaine est, comme l'Ame du monde, composée de deux bandes croisées l'une sur l'autre, puis réunies à leurs extrémités, de manière à former comme l'équateur et l'écliptique d'une sphère. Ces deux bandes sont le *cercle de la nature du même* et le *cercle de la nature de l'autre*[1], qui représentent la *science* et l'*opinion*[2]. Voici ce que Platon dit de plus important à ce sujet :

« L'âme est d'abord sans intelligence quand elle vient d'être enchaînée dans un corps mortel. Mais lorsque le courant des substances nutritives nécessaires pour la croissance du corps y entre avec moins de force, et que les révolutions de l'âme, retrouvant le calme, suivent leur direction propre et s'y affermissent de plus en plus avec le temps, alors les cercles tournent chacun de la manière qui convient à sa nature; leurs circonvolutions prennent une forme régulière, et distinguant avec justesse la nature du même et la nature de l'autre, elles achèvent de rendre sensé celui qui les possède en lui-même... Les Dieux renfermèrent les deux révolutions divines dans un corps sphérique, pour imiter la forme ronde de l'univers, et ce corps, c'est celui que nous nommons la tête; c'est en nous la partie la plus divine et la maîtresse de toutes les autres... Les mouvements qui sont en rapport avec la nature de la partie divine de nous-mêmes, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers. Il faut donc que nous les suivions : car, les mouvements qui ont lieu dans notre tête ayant été altérés dès la naissance, chacun de nous doit les redresser en étudiant les harmonies de l'univers, et c'est ainsi qu'en rendant ce qui contemple semblable à ce qui est contemplé, comme cela devait être dans l'état primitif, nous devons atteindre à la perfection de cette vie excellente proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir. » (*Timée*, p. 44, 90; p. 120, 241, de la trad. de M. H. Martin.)

1 *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 154. — 2 *Ibid.*, t. II, p. 49.

Éclairé par les objections qu'Aristote[1] fait à cette théorie du mouvement de l'âme, Plotin attribue au *pneuma* seulement le mouvement circulaire que Platon attribuait à l'âme elle-même, et, comme nous l'avons dit plus haut, il explique le mouvement de l'âme humaine de la même manière qu'Aristote.

Mais qu'est-ce que le *pneuma, cet élément sphérique qui se meut circulairement en nous?* Ce n'est pas le *pneuma* dont Platon parle dans le *Timée*[2] (p. 78-79), c'est un *corps aérien* ou *igné* que l'âme revêt avant de descendre dans un corps terrestre, comme Plotin l'explique dans le livre III de l'*Ennéade* IV (§ 9, 15) :

« Il y a pour l'âme deux manières d'être dans un corps : l'une a lieu quand l'âme, étant déjà dans un corps, subit une *métensomatose*, c'est-à-dire quand elle passe d'un corps aérien ou igné dans un corps terrestre, migration qu'on n'appelle pas ordinairement *métensomatose* (μετενσωμάτωσις), parce qu'on ne voit pas d'où l'âme vient; l'autre manière a lieu quand l'âme passe de l'état incorporel dans un corps quel qu'il soit, et qu'elle entre ainsi pour la première fois en commerce avec le corps... Les âmes descendent du monde intelligible dans le premier ciel; là, elles prennent un corps, et, en vertu de ce corps même, elles passent dans des corps terrestres, selon qu'elles s'avancent plus ou moins loin [du monde intelligible]. »

Cette théorie est développée longuement par Porphyre dans ses Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, § 32, où il s'exprime ainsi : « Quand l'âme sort du corps solide, *elle ne se sépare pas de l'esprit qu'elle a reçu des sphères célestes* (τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ· ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο), etc.

On retrouve la même idée dans les écrits de Proclus, qui appelle cet *esprit* le *véhicule de l'âme*[3]. *Voy.* à ce sujet l'ouvrage de M. Berger : *Exposition de la doctrine de Proclus*, p. 77-78.

Macrobe fait allusion à la doctrine de Plotin et de Porphyre lorsqu'il dit dans son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 11) :

« Secundum hos ergo, quorum sectæ amicior est ratio, animæ beatæ ab omni cujuscunque contagione corporis liberæ cœlum possident; quæ vero appetentiam corporis et hujus quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenæ cogita-

[1] *Voy.* le traité *De l'Ame*, III. — [2] *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 330-334. — [3] Sur la nature et les propriétés du *véhicule spirituel*, ὄχημα πνευματικὸν, ou *corps lumineux, céleste, éthéré*, σῶμα αὐγοειδὲς, οὐράνιον, αἰθέριον, selon les Platoniciens, *Voy.* Cudworth, *Systema intellectuale*, p. 1027.

tionis paulatim in inferiora delabitur; nec subito hac perfecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta, et longiorem simplicis et absolutissimæ puritatis recessum, in quædam siderei corporis incrementa turgescit : in singulis enim sphæris, quæ cœlo subjectæ sunt, *ætherea obvolutione vestitur,* ut per eas gradatim societati hujus indumenti testei concilietur ; et ideo totidem mortibus, quot sphæras transit, ad hanc pervenit quæ in terris vita vocitatur. »

Macrobe revient encore sur le même sujet dans le chapitre suivant du même ouvrage, mais il entre dans de trop longs détails pour que nous puissions citer ici ce morceau.

Du reste, l'idée fondamentale de cette doctrine s'est transmise par la tradition à la philosophie scolastique ; c'est ainsi qu'on la retrouve dans le passage suivant de Dante :

« Aussitôt qu'une place a été assignée à l'âme [après la mort], sa faculté formelle rayonne tout autour, de même et autant qu'elle le faisait dans ses membres vivants. Et comme l'atmosphère, lorsqu'elle est bien chargée de pluie et que des rayons viennent s'y refléter, se montre ornée de couleurs diverses, ainsi *l'air qui l'entoure prend cette forme que lui imprime virtuellement l'âme en s'y arrêtant;* et, semblable à la flamme qui suit le feu partout où il va, cette forme nouvelle suit l'âme en tout lieu. Comme elle tire de là son apparence, elle est appelée ombre, et ensuite elle organise tous les sens jusqu'à celui de la vue[1]. » (*Purgatoire,* XXV, trad. de M. Fiorentino.)

Leibnitz enseigne une doctrine analogue :

« Je crois avec la plupart des anciens que tous les génies, toutes les âmes, toutes les substances simples créées sont toujours jointes à un corps, et qu'il n'y a jamais des âmes qui en soient entièrement séparées.... J'ajoute encore qu'aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion

[1] Selon M. Ozanam, la conception que Dante a exprimée dans ces vers est d'origine orientale : « Cette hypothèse, dit-il, ne se trouve nulle part avec des développements plus complets et des traits de ressemblance plus constants que dans les systèmes de l'Inde. « Si l'âme (est-il dit dans les *Lois de Manou,* XII, » 16-21) a pratiqué souvent la vertu et rarement le vice, revêtue d'un corps » qu'elle emprunte aux cinq éléments, elle savoure les délices du paradis. — » Mais, si elle s'est fréquemment adonnée au mal et rarement au bien, elle » prend un autre corps à la formation duquel concourent les cinq éléments » subtils et qui est destiné aux tortures de l'enfer. » (*Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle,* 3e partie, chap. I.)

dans l'animal, ou de détruire tous les organes, et de *priver l'âme de tout son corps organique et des restes ineffaçables de toutes les traces précédentes.* Mais la facilité qu'on a eue de quitter *l'ancienne doctrine des corps subtils joints aux anges* (qu'on confondait avec la corporalité des anges mêmes), et l'introduction de prétendues intelligences séparées dans les créatures (à quoi celles qui font rouler les cieux d'Aristote ont contribué beaucoup), et enfin l'opinion mal entendue où l'on a été que l'on ne pouvait conserver les âmes des bêtes sans tomber dans la métempsycose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme. » (*Nouveaux Essais,* Avant-propos.)

Enfin, Ch. Bonnet, adoptant et étendant les idées de Leibnitz, va jusqu'à donner un pareil corps à l'animal :

« Le petit corps organique et indestructible, vrai siége de l'âme et logé dès le commencement dans le corps grossier et destructible, conservera l'animal et la personnalité de l'animal. Ce petit corps organique peut contenir une multitude d'organes qui ne sont point destinés à se développer dans l'état présent et qui pourront se développer lorsqu'il aura subi cette nouvelle révolution à laquelle il paraît appelé. » (*Palingénésie philosophique,* 1re part., ch. 1.)

En outre, dans le ch. 4 de la même *partie,* il traite ex professo du *corps éthéré* de l'animal et s'exprime ainsi :

« Un philosophe n'a pas de peine à comprendre que Dieu a pu créer des machines organiques que le feu ne saurait détruire, et si ce philosophe suppose que ces machines sont construites avec les éléments d'une *matière éthérée* ou de quelque autre matière analogue, il aura plus de facilité encore à concevoir la conservation de semblables machines. »

LIVRE TROISIÈME.

DE L'INFLUENCE DES ASTRES.

Ce livre est le cinquante-deuxième dans l'ordre chronologique. Par le sujet qui s'y trouve traité, il se rattache aux livres *Du Destin* et *de la Providence* (*Enn.* III, liv. I, II, III), ainsi qu'aux livres *Du Ciel* et *Du mouvement circulaire* (*Enn.* II, liv. I et II). Le motif pour lequel il a été composé est indiqué par Porphyre dans la *Vie de Plotin*, § 15, p. 17.

Le nombre et la variété des questions que Plotin a rattachées au sujet principal nous oblige à diviser en plusieurs paragraphes les éclaircissements assez longs que nous avons à donner.

§ I. PRINCIPES DE L'ASTROLOGIE JUDICIAIRE.

Après avoir été étudiée avec ardeur pendant une longue suite de siècles, l'astrologie judiciaire est aujourd'hui tombée dans un tel oubli qu'il nous paraît nécessaire d'en rappeler ici les principes les plus essentiels pour faciliter au lecteur l'intelligence de la discussion à laquelle se livre Plotin.

« L'astrologie, pour dresser le *thème céleste* et juger la *figure de la nativité* d'un individu, devait considérer cinq choses principales :

1° La maison du ciel (§ 4, p. 170 de ce volume),

2° Les signes du zodiaque (§ 3, p. 168-169),

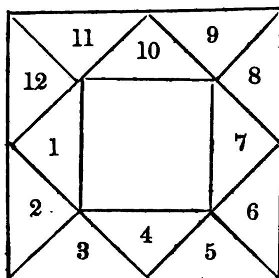
3° Les planètes (§ 5, p. 171-172),

4° Les aspects et les configurations (§ 3-6, p. 168-174),

5° Les étoiles fixes et principalement celles de première grandeur (§ 1, p. 167).

» 1° *Maisons*. Pour dresser le thème céleste, les astrologues divisaient le ciel en douze parties appelées *maisons*, auxquelles ils rapportaient les positions occupées au même instant par les astres dans chacune d'elles (opération désignée sous le nom d'*horoscope*). Il y avait pour cela plusieurs méthodes : celle de Ptolémée [dont Plotin paraît combattre principalement la doctrine sur l'influence des astres] consistait à diviser le zodiaque en douze parties égales ; elle s'appelait *manière égale*.

» Pour représenter les *maisons*, les astrologues formaient douze triangles placés entre deux carrés, inclus l'un dans l'autre, comme le montre la figure ci-jointe. Les triangles qui ont pour face un côté du petit carré étaient dits *maisons angulaires;* les douze lignes tracées étaient celles qui commençaient ces maisons et sur lesquelles on marquait les degrés des signes ; sur les deux autres côtés, on écrivait les lieux des planètes, etc.



» La première maison était appelée par les astrologues *angle oriental*, ou bien encore *domicile ascendant de l'orient;* de cette maison on tirait un pronostic général de la vie, des membres de l'individu, de sa nourriture, de sa santé, de sa débilité, de ses habitudes, de ses mœurs, etc. La seconde maison signifiait biens, richesses, compagnie, gain, profit ; elle signifiait aussi or et argent, et s'appelait *maison succédant à l'ascendant, basse-entrée.* La troisième dénotait frères, sœurs, parents, etc., petits voyages, la foi, les songes, les divinations ; elle s'appelait *maison venant de l'ascendant*, autrement *déesse*, et avait regard sur les épaules, jambes et bras. On entendait par la quatrième les pères, les parrains, les héritages en général, biens des champs, trésors, enfants, métaux, prisons, biens obscurs, la fin de toutes choses, et ce qui nous vient après la mort, comme sépulture, baume, renommée, etc. ; elle portait le nom d'*angle de terre* et dominait sur la poitrine et le poumon. La cinquième signifiait enfants, filles, neveux, étrennes, donations, plaisirs, ornements, bravoure, danses, banquets, ambassades, l'or et l'argent, richesse paternelle, héritages, possessions; elle s'appelait *maison succédant à la quatrième*, autrement *bonne fortune*, et regardait le cœur et l'estomac. La sixième dénotait les serviteurs, les maladies et les bêtes habiles à transporter l'homme ; elle se nommait *maison venant de la quatrième*, autrement *mauvaise fortune*, et regardait le ventre et les boyaux. La septième, noces, mariages, femmes, procès, querelles, ardentes inimitiés, gens qui participent à des gains, et signifiait aussi vieillesse et lieux étranges ; elle se nommait *angle d'occident* et dominait sur les reins. La huitième, ennuis, songes, tourments, genre de mort, douaires des femmes, héritages provenant d'étrangers, biens qui ont fait longtemps l'objet de vos rêves. Cette maison s'appelait *maison succédant à l'angle occidental*, autrement *entrée d'en-*

haut. La neuvième, songes, voyages sur terre et sur mer, foi, religion, science, sagesse, divinations, songes, prodiges, nouveaux intellects, vertu, paradoxes, signes du ciel, punitions divines ; elle se nommait *maison venant de l'angle occidental*, autrement *maison de Dieu*. La dixième, honneurs, dignités, offices, administrations, gouvernements, bonne renommée ; elle s'appelait *milieu du ciel*, *cœur du ciel*, *point méridional*, *angle méridional*, et regardait les genoux. La onzième, amis, espoir, confiance, faveur, aide, louange, renommée ; elle se nommait *maison succédant à l'angle méridional*, autrement *louange*, et regardait les jambes. La douzième, haine cachée, prison, servitude, tristesse, tourments, plaintes, regrets, trahisons, chevaux et autres grands animaux servant principalement à l'équitation ; elle s'appelait *maison venant de l'angle méridional*, autrement *malin esprit*, et regardait les pieds.

» 2° *Signes du zodiaque*. Les douze signes du zodiaque exerçaient aussi chacun une influence particulière. Selon Manilius, le Bélier gouvernait la tête de l'homme ; le Taureau, le col ; les bras étaient attribués aux Gémeaux, la poitrine au Cancer, les épaules au Lion, le ventre à la Vierge, l'âme au Scorpion ; le Sagittaire dominait sur le foie ; le Capricorne gouvernait les genoux, le Verseau les jambes et les Poissons les pieds. » (M. De Pontécoulant, art. *Astrologie* dans l'*Encyclopédie du* IXe *siècle*, t. IV, p. 110.)

L'influence que les astrologues attribuaient ainsi aux signes du zodiaque modifiait, selon eux, celle des planètes elles-mêmes : c'est cette opinion que Plotin combat quand il dit (§ 3, p. 168) : « Qu'éprouve de différent une planète selon qu'elle est dans telle ou telle partie du zodiaque ? Qu'éprouve le zodiaque lui-même ? En effet les planètes ne sont pas dans le zodiaque même, elles sont au-dessous et très-loin de lui. » Les astrologues disaient en effet qu'une planète était dans un signe du zodiaque lorsqu'elle se trouvait au-dessous de ce signe, comme l'explique fort bien Macrobe dans le passage suivant, qui peut servir de commentaire à cette phrase de Plotin :

« Quærendum est, quum zodiacus unus sit, et is constet cœlo sideribus infixis, quemadmodum inferiorum sphærarum stellæ in signis zodiaci meare dicantur. Nec longum est invenire rationem, quæ in ipso vestibulo excubat quæstionis : verum est enim neque solem lunamve, neque de vagis ullam ita in signis zodiaci ferri, ut eorum sideribus misceantur ; sed in illo signo esse unaquæque perhibetur quod habuerit supra verticem, in ea quæ illi signo subjecta est circuli sui regione discurrens : quia singularum sphærarum circulos in duodecim partes æque ut zodiacum ratio divisit, et, quæ in eam partem circuli sui venerit quæ sub parte zodiaci

est Arieti deputata, in ipsum Arietem venisse conceditur : similisque observatio in singulas partes migrantibus stellis tenetur. » (*Commentaire sur le Songe de Scipion,* I, 21.)

3° *Planètes.* Les planètes avaient chacune leur influence propre. On attribuait à Saturne les maladies, les peines, le travail à l'excès, ainsi que les malheurs de la vie et les tempêtes sur mer ; on donnait à Jupiter les choses saintes et pieuses; Mars présidait à la guerre; Mercure gouvernait les arts et l'esprit, etc. Cicéron fait allusion à ces idées des astrologues lorsqu'il dit dans le *Songe de Scipion,* §10 :

« Novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia. Quorum unus est cœlestis extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros, in quo infixi sunt illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni. Huic subjecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque cœlum. E quibus unum globum possidet illa quam in terris Saturniam nominant; deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Jovis ; tum rutilus horribilisque terris, quem Martium dicitis; deinde subter mediam fere regionem Sol obtinet, dux, et princeps, et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat; hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus ; infimoque orbe Luna, radiis solis accensa, convertitur. Infra autem eam nihil est nisi mortale et caducum, præter animos hominum generi munere deorum datos : supra Lunam sunt æterna omnia. Jam ea quæ est media et nona, Tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera. »

Ce passage, dont le contenu est conforme à ce que Plotin dit lui-même p. 171-172, sert de texte à Macrobe pour développer longuement les opinions philosophiques et astrologiques de son époque. Voici les passages les plus remarquables de son *Commentaire* (I, 17, 19):

« Totius mundi a summo in imum diligens in hunc locum collecta descriptio est; et integrum quoddam universitatis corpus effingitur, quod quidam τὸ πᾶν, id est *omne* dixerunt; unde et hic dicit: « Connexa sunt omnia. » Virgilius vero *magnum corpus* vocavit :

Et magno se corpore miscet.

(*Æneis*, VI, 727.)

» Hoc autem loco Cicero, rerum quærendarum jactis seminibus, multa nobis excolenda legavit....

» Quod vero fulgorem Jovis humano generi prosperum et salutarem, contra Martis rutilum et terribilem terris vocavit, alterum tractum est ex stellarum colore (nam fulget Jovis, rutilat Martis),

alterum ex tractatu eorum qui de his stellis ad hominum vitam manare volunt adversa vel prospera : nam plerumque de Martis stella terribilia, de Jovis salutaria evenire definiunt.

» Causam si quis forte altius quærat, unde divinis malivolentia, ut stella malefica esse dicatur (sicut de Martis et Saturni stellis existimatur), aut cur notabilior benignitas Jovis et Veneris inter genethliacos habeatur, quum sit divinorum una natura, in medium proferam rationem apud unum omnino, quod sciam, lectam : nam Ptolemæus, in libris tribus quos *De harmonia* composuit, patefecit causam quam breviter explicabo.

» Certi sunt numeri per quos inter omnia, quæ sibi conveniunt junguntur et aptantur, fit jugabilis competentia; nec quidquam potest alteri nisi per hos numeros convenire : sunt autem epitritus, hemiolius, epogdous, duplaris, triplaris, quadruplus. Quæ hoc loco interim quasi nomina numerorum accipias volo; in sequentibus vero, dum de harmonia cœli loquemur, quid sint hi numeri, quidve possint, opportunius aperiemus; modo hoc nosse sufficiat, quia sine his numeris nulla colligatio, nulla potest esse concordia.

» Vitam vero nostram præcipue Sol et Luna moderantur : nam, quum sint caducorum corporum hæc duo propria, sentire vel crescere : αἰσθητικὸν, id est sentiendi natura, de Sole ; φυτικὸν autem, id est crescendi natura, de lunari ad nos globositate perveniunt ; sic utriusque luminis beneficio hæc nobis constat vita qua fruimur. Conversatio tamen nostra et proventus actuum tam ad ipsa duo lumina quam ad quinque vagas stellas refertur. Sed harum stellarum alias interventus numerorum, quorum supra fecimus mentionem, cum luminibus bene jungit ac sociat; alias nullus applicat numeri nexus ad lumina. Ergo Veneria et Jovialis stella per hos numeros lumini utrique sociantur : sed Jovialis Soli per omnes, Lunæ vero per plures, et Veneria Lunæ per omnes, Soli per plures numeros aggregatur. Hinc, licet utraque benefica credatur, Jovis tamen stella cum Sole accommodatior est, et Veneris cum Luna : atque ideo vitæ nostræ magis commodant, quasi luminibus vitæ nostræ auctoribus numerorum ratione concordes. Saturni autem Martisque stellæ ita non habent cum luminibus competentiam, ut tamen aliqua vel extrema numerorum linea Saturnus ad Solem, Mars aspiciat ad Lunam. Ideo minus commodi vitæ humanæ existimantur, quasi cum vitæ auctoribus apta numerorum ratione non juncti. Cur tamen et ipsi nonnunquam opes vel claritatem hominibus præstare credantur, ad alterum debet pertinere tractatum : quia hic sufficit aperuisse rationem, cur alia terribilis, alia salutaris existimetur.

» Et *Plotinus* quidem, in libro qui inscribitur *Si faciunt astra*, pronuntiat nihil vi vel potestate eorum hominibus evenire; sed ea quæ decreti necessitas in singulos sancit, ita per horum septem transitum statione recessuve monstrari, ut aves seu prætervolando, seu stando, futura pennis vel voce significant nescientes. Sic quoque tamen jure vocabitur hic salutaris, ille terribilis, quum per hunc prospera, per illum significentur incommoda. »

4° *Aspects*. Nous avons expliqué p. 167, note 3, ce que les astrologues entendaient par *aspect*. Ce que Plotin dit à ce sujet (§ 1-6, p. 166-174) est assez clair pour n'avoir pas besoin d'un nouveau commentaire.

5° *Étoiles fixes*. Les étoiles fixes concouraient à cette influence mêlée que tous les astres exerçaient ensemble, selon les astrologues, comme le dit Plotin, § 1, p. 167; § 12, p. 182. (*Voy*. aussi le passage de Sénèque cité dans la note 2 de cette page.)

Les idées que nous venons d'exposer et que Plotin combat dans ce livre paraissent avoir pris naissance chez les Chaldéens. Une des fonctions de leurs prêtres était d'observer les signes du zodiaque et tous les corps célestes, afin de leur arracher le secret de l'avenir. A cet effet, on avait assigné à chaque astre ses attributions, son influence bonne ou mauvaise, et une part déterminée dans le gouvernement des choses de la terre. Ainsi Jupiter et Vénus, autrement appelés Bélus et Mylitta, passaient pour bienfaisants; Saturne et Mars pour malfaisants; Mercure, que l'on suppose être le même que Nébo, était tantôt l'un, tantôt l'autre, selon la position qu'il occupait dans le ciel. Parmi les signes du zodiaque, les uns représentaient les sexes, les autres le mouvement et le repos, ceux-ci les différentes parties du corps, ceux-là les différents accidents de la vie, et, se divisant pour se subdiviser encore à l'infini, ils formaient comme une *langue*[1] mystérieuse, mais complète, dans laquelle le ciel nous annonce nos destinées. Outre les douze signes du zodiaque, les Chaldéens reconnaissaient encore des étoiles très-influentes au nombre de vingt-quatre, dont douze occupaient la partie supérieure, et douze la partie inférieure du monde, en considérant la terre comme le milieu. Les premières étaient préposées aux destinées des vivants, les autres étaient chargées de juger les morts. Les cinq planètes avaient aussi sous leur direction trente astres secondaires qui, voyageant alternativement d'un hémisphère à l'autre, leur annonçaient ce qui se passait dans toute l'étendue

[1] *Voy*. *Enn*. II, liv. III, § 7, p. 174-175.

de l'univers et portaient le titre de *dieux conseillers*. Enfin, au-dessus des planètes, désignées sous le nom de *dieux interprètes*, étaient le soleil et la lune: le soleil, représentant le principe mâle ou actif, et la lune, le principe femelle ou passif. Tels sont les détails que donnent sur ces croyances astrologiques Diodore de Sicile (liv. II) et Sextus Empiricus (*Contre les Mathématiciens*, liv. V, p. 111, édit. de Genève). *Voy.* M. Frank, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, tome I, *Sagesse des Chaldéens*.

M. Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 319) pense que l'influence du Stoïcisme contribua au crédit dont l'Astrologie judiciaire jouissait au temps de Plotin: « Dans la philosophie Stoïcienne et dans la croyance des temps où elle s'était développée, Dieu ne faisait qu'un avec la nature. Considérée d'abord par Zénon comme la force qui pénètre et vivifie le monde, la cause première avait dû de plus en plus, par un progrès nécessaire, se confondre avec les phénomènes mêmes dont le monde est composé. Dieu s'était enfin réduit au ciel, aux astres, au soleil, et le gouvernement divin au cours fatal des corps célestes. Aussi, sous la double influence du Stoïcisme et des Chaldéens, auxquels les rapports établis par la conquête d'Alexandre entre Babylone et la Grèce avaient ouvert l'Occident, la foi dans l'astrologie judiciaire avait fait des progrès immenses, malgré la résistance des Péripatéticiens et des Épicuriens; il semblait qu'elle dût devenir enfin la religion universelle. »

Ces considérations expliquent pourquoi Plotin, dans la seconde partie de ce livre, discute les idées professées par les Stoïciens sur la Providence et la Fatalité, comme nous l'avons démontré par les citations placées au bas des pages 172, 173, 174, 176, 182, 183, 188, 189.

Pour terminer ce paragraphe, nous indiquerons les principaux auteurs qu'on peut consulter sur le sujet que nous venons de traiter.

Parmi les auteurs anciens qui ont écrit sur l'astrologie judiciaire et que Plotin s'est proposé de réfuter, le plus important est Ptolémée, auteur du *Tétrabiblon*, ouvrage auquel Porphyre a fait une *Introduction*.

Les philosophes les plus célèbres qui ont combattu l'astrologie judiciaire, sont,

Avant Plotin :

Cicéron: *De Divinatione*, liv. II, 42-47; *De Fato*, 4;

Favorinus, *Discours contre les Astrologues* (cité par Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, liv. XIV, 10);

Sextus Empiricus, *Contre les Mathématiciens*, liv. V, p. 337-355;
Lucien, *De l'Astrologie*, § 27;
Bardesane de Syrie (Eusèbe, *Prépar. évang.*, liv. VI, 10);
Origène, que nous avons cité p. 166;
Et après Plotin,
Saint Augustin, *De Civitate Dei*, liv. V, 1.

M. De Pontécoulant, que nous avons déjà cité (p. 457-459), a, dans l'*Encyclopédie du dix-neuvième siècle* (t. IV, p. 108-117), exposé et réfuté les idées fondamentales de l'astrologie.

§ II. DOCTRINE DE PLOTIN SUR L'INFLUENCE DES ASTRES ET L'ORDRE GÉNÉRAL DE L'UNIVERS.

Après avoir réfuté le système des astrologues dans la première partie de ce livre, Plotin, dans la seconde partie, formule et démontre sa propre doctrine sur l'ordre général de l'univers :

1° Les astres indiquent les événements futurs;

2° Ils n'exercent qu'une influence physique par leur corps et sympathique par leur âme irraisonnable.

Les considérations sur lesquelles se fonde cette doctrine sont longuement développées dans le livre IV de l'*Ennéade* IV, qui avait été composé avant ce livre. C'est pourquoi Plotin se borne à les indiquer ici très-brièvement. Pour les faire bien saisir, nous allons les résumer, en les dégageant de la discussion avec laquelle elles se trouvent confondues.

1. *Les astres indiquent les événements futurs en vertu de l'ordre général de l'univers.*

Le monde est un être organisé et vivant, un *animal*, comme l'un des êtres particuliers qu'il renferme (§ 5, p. 173), et plein d'une grande Ame où toutes les âmes particulières sont contenues[1]. Rien ne peut donc arriver à une de ses parties dont les autres parties ne se ressentent plus ou moins, et le monde forme ainsi un tout sympathique à lui-même[2] (§ 5, 7, p. 173, 175). Par la même raison chaque phénomène est le *signe* d'un autre phénomène, et, en vertu de cette coordination universelle, *les astres indiquent les événements futurs* (§ 7, 8, p. 174-178).

Plotin paraît s'être inspiré ici de Platon et des Stoïciens.

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IX. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 32-42.

L'idée que le *monde est un être animé* se trouve dans Platon :

« Voilà comment a été produit ce monde qui comprend tous les animaux mortels et immortels, et qui en est rempli ; cet *animal* visible, dans lequel tous les animaux visibles sont renfermés ; ce Dieu sensible, image de l'intelligible, ce Dieu très-grand, très-bon, très-beau et très-parfait, ce ciel un et unique[1]. » (*Timée*, p. 92 ; p. 244 de la trad. de M. H. Martin.)

Dans un autre passage du même écrit, Platon exprime aussi cette idée que *les astres indiquent les événements futurs :*

« Les chœurs de danse de ces astres mêmes[2], leurs rapprochements, la marche et le retour de leurs cercles sur eux-mêmes et dans les conjonctions, les caractères auxquels on reconnaît ceux de ces Dieux qui se trouvent près les uns des autres et ceux qui se trouvent à l'opposite, la manière dont, en se poursuivant, les uns peuvent passer derrière les autres et être ainsi, à certaines époques, cachés à nos yeux, puis reparaître, et *comment de là résultent des motifs de crainte et des présages de l'avenir pour d'habiles calculateurs*, voilà ce qu'on ne peut exposer, si les auditeurs n'ont sous les yeux quelque représentation du système céleste. » (*Timée*, p. 40 ; p. 109 de la trad.)

Ces idées de Platon ont été ensuite adoptées par les Stoïciens qui leur ont donné des développements importants dans leur système. Dans les notes des pages 173, 175, 183, nous avons indiqué les rapprochements qu'on peut faire à ce sujet entre la doctrine de ces philosophes et celle de Plotin.

Nous ferons remarquer en outre que la doctrine professée par Plotin était d'ailleurs très-répandue dans l'Orient. M. Franck, dans son ouvrage sur la *Kabbale* (p. 219, 231), nous la montre enseignée par les docteurs hébreux à peu près dans les mêmes termes que par Plotin. Voici comment il s'exprime à ce sujet :

« De la croyance que *le monde inférieur est l'image du monde supérieur*[3], les Kabbalistes ont tiré une conséquence qui les ramène entièrement au mysticisme : ils ont imaginé que tout ce qui frappe nos sens a une signification symbolique ; que les phénomènes et les formes les plus matérielles peuvent nous apprendre ce qui se passe ou dans la pensée divine ou dans l'intelligence humaine. Tout ce qui vient de l'esprit doit, selon eux, se manifester au dehors et devenir visible. De là la croyance à un *alphabet céleste* et à la *physiognomonique :*

[1] *Voy. Enn.* IV, liv. IV, § 32. — [2] *Voy. ibidem*, § 33-35. — [3] Ce passage du *Zohar* est cité p. 193 de ce volume, note 2.

« Dans toute l'étendue du ciel, dont la circonférence entoure le » monde, il y a des *figures*, des *signes*[1], au moyen desquels nous » pourrions découvrir les secrets et les mystères les plus profonds. » Ces figures sont formées par les constellations et les étoiles, qui » sont pour le sage un sujet de contemplation et une source de » mystérieuses jouissances... Celui qui est obligé de se mettre en » voyage dès le matin n'a qu'à se lever au point du jour et à re- » garder attentivement du côté de l'orient; il verra comme des » *lettres*[2] gravées dans le ciel et placées les unes au-dessus des » autres. Ces formes brillantes sont celles des lettres avec lesquelles » Dieu a créé le ciel et la terre; elles forment son nom mystérieux » et saint... De même que dans le firmament, qui enveloppe tout » l'univers, nous voyons diverses figures formées par les étoiles et » les planètes, pour nous annoncer des choses cachées et de pro- » fonds mystères; ainsi, sur la peau qui entoure notre corps il y a » des formes et des traits qui sont comme les planètes ou les » étoiles de notre corps. Toutes ces formes ont un sens caché et » sont un objet d'attention pour les sages qui savent lire dans le » visage de l'homme[3]. »

2. *Les astres n'exercent qu'une influence physique par leur corps ou sympathique par leur âme irraisonnable.*

Chaque astre est un être vivant, composé d'un corps et d'une âme. Son corps ne peut exercer qu'une influence physique, par exemple, répandre la chaleur (§ 2, 4; p. 167, 172). Quant à son âme, elle comprend deux parties, comme l'Ame universelle : la partie supérieure, l'*âme raisonnable*, contemple tranquillement l'Intelligence divine et trouve dans cette contemplation une source perpétuelle de bonheur (§ 3, 9; p. 169, 180); la partie inférieure, l'*âme irraisonnable* ou *puissance naturelle*, exerce, en vertu de la *sympathie* qui unit tous les êtres de l'univers, une action qui est la conséquence de son essence, qui ne comporte, par conséquent, ni délibération ni liberté, qui ressemble à une irradiation, et qui concourt à l'action exercée par l'Ame universelle (§ 13, p. 184). Elle ne saurait donc être nuisible puisqu'elle a pour principe une nature excellente (§ 2, 13; p. 168, 184).

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7, p. 175, et la note 1. — [2] *Voy. ibid.*, § 7, p. 174. La même croyance était professée par les Chaldéens. *Voy.* plus haut. p. 462. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7, p. 175.

Voici comment ces idées sont développées par Plotin dans le livre IV de l'*Ennéade* IV :

« Cet univers est un *animal un*, ζῶον ἕν, qui renferme en lui-même tous les animaux. Il y a en lui une *âme une*, ψυχὴ μία, qui se répand dans toutes ses parties, c'est-à-dire dans tous les êtres qui sont des *parties de l'univers*. Or, tout être qui se trouve contenu dans le monde sensible est une partie de l'univers : d'abord il en est une partie par son corps, sans aucune restriction; ensuite il en est encore une partie par son âme, mais seulement en tant qu'il participe [à la Puissance naturelle et génératrice] de l'Ame universelle. Les êtres qui ne participent qu'à [la Puissance naturelle et génératrice] de l'Ame universelle sont complétement des parties de l'univers[1]. Ceux qui participent à une autre Ame [à la puissance supérieure de l'Ame universelle] ne sont pas complétement des parties de l'univers; [ils sont indépendants par leur âme raisonnable], mais ils éprouvent des passions par l'action des autres êtres, en tant qu'ils ont quelque chose de l'univers, [que, par leur âme irraisonnable, ils participent à la Puissance naturelle et génératrice de l'univers] et que les autres êtres ont aussi quelque chose de l'univers. Ainsi cet univers est un *animal un et sympathique à lui-même.* »

Il résulte de là que rien ne peut arriver à une des parties de l'univers dont les autres parties ne se ressentent plus ou moins, et que, selon l'expression dont se sert Plotin (§ 5, p. 173) « toutes choses ont de la sympathie les unes pour les autres par leur vie irrationnelle. »

En vertu de ce principe, les astres exercent sur nous une action sympathique par les diverses figures qu'ils forment en vertu de l'inégalité de leur vitesse :

« Le cours des astres agit en disposant de différentes manières d'abord les astres et les choses que le ciel contient, puis les êtres terrestres dont il modifie, non-seulement les corps, mais encore les âmes[2]. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 31.)

Il y a harmonie dans l'univers, malgré la diversité et la multiplicité des êtres qu'il contient, parce que tous aspirent à un seul but[3] et dépendent d'un seul principe. C'est en aspirant au même but que tous les autres êtres, c'est en concourant à réaliser l'harmonie universelle, que les astres exercent leur action, soit physique, soit sympathique :

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 7, 9, 10, 13, 15, p. 175, 179, 180, 183, 187. — [2] *Voy. ibid.*, § 10, p. 181. — [3] *Voy. ibid.*, § 7, p. 176.

« Si le Soleil, par exemple, agit sur les choses d'ici-bas, c'est qu'il contemple le monde intelligible; pendant ce temps, non-seulement il échauffe les êtres terrestres, mais encore il les fait participer à son âme, autant que cela est possible, parce qu'il possède une grande *puissance naturelle*. De même, les autres astres, sans aucun choix et par une espèce d'irradiation, transmettent aux choses inférieures quelque chose de la puissance naturelle qu'ils possèdent. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 35.)

Les développements qui précèdent peuvent se résumer dans cette phrase (§ 10, p. 181):

« Les astres ne produisent que les choses qui sont des *passions* de l'univers, et cela par leur partie inférieure [leur corps et leur âme irraisonnable]. »

Les astres ne peuvent donc agir que sur la *nature animale* de l'homme, c'est-à-dire sur son corps et sur son âme irraisonnable (§ 9, 11, p. 180-182). Ils ne produisent pas, comme le prétendent les astrologues (§ 1, p. 165), la pauvreté et la richesse (§ 8, 14; p. 178, 185), la santé et la maladie (§ 12, p. 182), la beauté et la laideur (*ibid.*), les vices et les vertus (§ 8, 13, 15; p. 178, 184, 187). On ne doit donc pas non plus leur attribuer les maux; il faut expliquer ces maux par les principes suivants :

« 1° Les choses que les dieux produisent ne résultent pas d'un libre choix, mais d'une nécessité naturelle, parce que les dieux agissent, comme parties de l'univers, sur les autres parties de l'univers, et concourent à la vie de l'animal universel[1]. 2° Les êtres d'ici-bas ajoutent par eux-mêmes beaucoup aux choses qui proviennent des astres[2]. 3° Les choses que les astres nous donnent ne sont pas mauvaises, mais s'altèrent par le mélange[3]. 4° La vie de l'univers n'est pas réglée en vue de l'individu, mais en vue du tout[4]. 5° La matière n'éprouve pas des modifications complétement conformes aux impressions qu'elle reçoit, et ne peut pas entièrement se soumettre à la forme qui lui est donnée[5]. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 39.)

Plotin, dans le § 9 du livre III, essaie de rattacher sa doctrine à celle que Platon expose dans le *Timée* sur le même sujet. Nous donnons dans toute son étendue le morceau de Platon sur lequel roule l'argumentation de notre auteur pour en simplifier l'explication :

« Dieu dit aux autres dieux qu'il a créés : « Appliquez-vous sui-

[1] *Voy. ibid.*, § 5, 7, 8, p. 172, 176-178. — [2] *Voy. ibid.*, § 11, p. 181. — [3] *Voy. ibid.*, § 12, p. 182. — [4] *Voy. ibid.*, § 7, 13, p. 176, 183. — [5] *Voy. ibid.*, § 16, p. 190.

» vant votre nature à la formation des animaux, imitant l'action » par laquelle ma puissance vous a fait naître. *Comme il doit y » avoir en eux une partie qui porte le même nom que les immor- » tels, qui soit appelée divine, et qui ait le commandement dans » ceux d'entre eux qui voudront toujours suivre la justice, je vous » en donnerai la semence et l'ébauche, et vous, ensuite, à la par- » tie immortelle alliez une partie mortelle, formez-en des ani- » maux*, produisez-les, donnez-leur la nourriture et l'accroisse- » ment, et, quand ils périront, qu'ils retournent à vous. » Il dit, et dans le même vase où il avait, par un premier mélange, composé l'Ame de l'univers, il versa le reste des mêmes éléments, et en fit un mélange à peu près de la même manière, si ce n'est qu'il n'y entra plus d'essence invariable comme la première fois, mais deux et trois fois moins parfaite. Ayant réuni le tout, il le divisa en un nombre d'âmes égal à celui des astres, et en donnant une à chaque astre; afin qu'elle fût portée par lui comme dans un char, il fit ainsi connaître à ces âmes la nature de l'univers et leur dit ses décrets immuables sur leurs destinées : que la naissance première serait uniformément la même pour tous les animaux, afin qu'aucun n'eût à se plaindre de lui; que semées chacune dans celui des astres, instruments du temps, qui lui était attribué, elles devraient produire celui des animaux qui est le plus capable d'honorer la divinité; et que, le genre humain étant divisé en deux sexes, l'un serait plus parfait, savoir celui qui plus tard serait appelé viril; que lorsqu'elles auraient été unies invinciblement à des corps, qui recevraient des parties nouvelles et en perdraient d'autres, il en résulterait nécessairement, dans ces animaux, premièrement *une sensation commune à tous, naturelle, excitée par les impressions violentes*, et secondement *l'amour mêlé de plaisir et de peine*, et de plus *la crainte et la colère et les autres affections qui viennent à la suite de celles-là, ou qui leur sont contraires : qu'en triompher, ce serait vivre avec justice; y succomber, ce serait vivre d'une manière injuste;* que celui qui passerait dans la vertu le temps qui lui serait donné pour vivre, retournerait habiter avec l'astre à la société duquel il était destiné, et partagerait son bonheur; que celui qui succomberait deviendrait femme dans une seconde naissance; et que, si alors il persistait encore dans sa méchanceté, suivant le genre de vice auquel il se serait livré, *il serait changé toujours en un animal d'une nature analogue aux mœurs qu'il se serait formées*[1], et qu'il ne verrait le terme de ses transformations et de son

[1] *Voy.* p. 431.

supplice que lorsqu'il se laisserait conduire par la révolution du même et de l'invariable en lui[1], et que, triomphant ainsi par la raison de cette multitude de parties déraisonnables et désordonnées de feu, d'eau, d'air et de terre, venues plus tard s'ajouter à lui, il reviendrait à l'excellence et à la dignité de son premier état. Leur ayant donc promulgué toutes ces lois, pour n'avoir point à répondre de la méchanceté future de chacun de ces animaux, il semait les uns dans la terre, les autres dans la lune, d'autres dans tous les instruments du temps. Après cette distribution, *il chargea les jeunes dieux de façonner les corps mortels, d'achever ce qui pouvait encore manquer à l'âme humaine et tout ce dont elle pouvait avoir besoin, et puis de commander à cet animal mortel et de le diriger le mieux qu'ils pourraient*, à moins qu'il ne devînt lui-même la cause de ses propres malheurs... Dieu est l'ouvrier qui forma les animaux divins; quant aux animaux mortels, il confia à ses propres enfants le soin de travailler à leur formation. Ces dieux, imitant leur père et ayant reçu de lui *le principe immortel de l'âme*, lui façonnèrent ensuite ce corps mortel, et lui donnèrent pour char le corps entier, dont ils firent encore la demeure d'*une autre espèce d'âme*, de *celle qui est mortelle, et qui a en elle-même des affections violentes et fatales*, d'abord *le plaisir, ce grand appât du mal*, ensuite *les douleurs, cause de la fuite du bien*, de plus *l'audace et la crainte, conseillers imprudents, la passion sourde aux avis, l'espérance qui se laisse facilement séduire par la sensation irraisonnable et livrée en proie à l'amour de tous les objets.* Mêlant toutes ces choses d'après la nécessité, ils composèrent ainsi l'espèce mortelle[2]. » (*Timée*, p. 42, 69; p. 114, 187 de la trad. de M. H. Martin.)

[1] *Voy.* p. 453. — [2] De ces passages et d'autres passages analogues, il résulte que, suivant Platon, les dieux placèrent dans la tête une *âme immortelle*, douée de trois facultés, savoir : l'*intelligence*, νοῦς, la meilleure des trois, qui perçoit les idées; la *science*, ἐπιστήμη, qui perçoit les choses mathématiques; et l'*opinion*, δόξα, la moins bonne des trois, qui conjecture la nature des choses produites et périssables. Ils placèrent ensuite dans le reste du corps une *âme mortelle*, composée de deux parties distinctes, dont l'une, l'*Énergie*, θυμός, réside dans le cœur; l'autre, l'*Appétit*, ἐπιθυμία, dans le foie. Les passions de l'Énergie représentent la volonté et une sorte de sensibilité morale; celles de l'Appétit, la sensibilité physique, l'imagination irréfléchie et les appétits sensuels. (*Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 148-152, 295-300.) Plotin divise en *intelligence* et *âme raisonnable* l'*âme immortelle* de Platon; quant à son *âme mortelle*, il l'appelle *âme irraisonnable*.

Voici comment Plotin, dans le livre qui nous occupe (§ 9, p. 178), résume ce morceau du *Timée* que nous venons de citer :

« Dans le *Timée*, le Dieu qui a créé l'univers [l'Intelligence] donne le principe immortel de l'âme [l'*âme raisonnable*], et les dieux qui exécutent leurs révolutions dans le ciel ajoutent [au principe immortel de l'âme] les passions violentes qui nous soumettent à la nécessité, la colère, les désirs, les peines et les plaisirs ; en un mot, ils nous donnent cette autre espèce d'âme [l'*âme irraisonnable*] de laquelle dérivent ces passions. Par ces paroles, Platon semble dire que nous sommes asservis aux astres, que nous en recevons nos âmes, qu'ils nous soumettent à l'empire de la nécessité quand nous venons ici-bas, que c'est d'eux que nous tenons nos mœurs, et, par nos mœurs, les actions et les passions qui dérivent de la *partie passive* (ἕξις παθητική) de l'âme. Que sommes-nous donc *nous-mêmes ?* Nous sommes ce qui est *essentiellement nous*, nous sommes le principe auquel la nature a donné le pouvoir de triompher des passions. Car si, à cause du corps, nous sommes entourés de maux, Dieu nous a cependant donné la vertu qui n'a pas de maître. »

Plotin n'admet nullement, comme on pourrait le croire d'abord en lisant ce passage, que nous recevons nos âmes des astres[1] : car il affirme expressément le contraire dans le § 15, p. 187, et s'il s'exprime ici moins nettement, c'est par condescendance pour Platon. Il veut seulement montrer qu'il est d'accord avec Platon sur l'origine des vertus et des vices, sur le domaine de la liberté et de la nécessité ou fatalité dont l'influence des astres forme un des éléments. C'est dans ce but qu'il rapproche le *Timée* du *Phèdre* (§ 8, 13 ; p. 177, 183) et du livre X de la *République* (§ 9, 15 ; p. 178, 186).

En résumant les considérations éparses dans plusieurs paragraphes du livre III, on peut formuler ainsi la doctrine de Plotin :

1° Les *vertus* dérivent du fonds primitif de l'âme ; les *vices* naissent du commerce de l'âme avec les choses extérieures (§ 8, 13, 15 ; p. 178, 184, 187).

2° L'homme est *libre* quand il exerce la facultés de l'âme raisonnable (§ 9, 13, 15 ; p. 179, 183, 187), quand il s'élève de l'*ordre physique qui règne dans l'univers* aux *choses intelligibles qui ne dépendent de rien* (§ 8, 9 ; p. 177, 179). Il est *soumis à la nécessité*

[1] On a vu plus haut (p. 454) que l'âme ne reçoit des astres que le *pneuma*, c'est-à-dire le corps aérien ou igné qu'elle revêt avant de descendre dans le monde sensible.

et il devient une *partie de l'univers* quand il exerce les facultés de l'âme irraisonnable et du corps.

La nécessité ou fatalité est l'ensemble des circonstances extérieures qui exercent une action sur l'âme irraisonnable, savoir: la disposition générale de l'univers, l'influence des astres, la nature de notre corps, de nos parents, de notre patrie, etc. (§ 8, 9, 10, 14, 15 ; p. 177, 179, 181, 185-7).

3° Si l'homme est vertueux, il en est *récompensé* par le bonheur dont il jouit en menant une vie conforme à celle de la divinité. S'il est vicieux, il en est *puni* par son égarement même, qui le rend esclave de l'ordre physique, et par un sort moins heureux dans la génération suivante, où son âme est unie à un corps d'une espèce conforme aux inclinations qu'elle a précédemment développées (§ 8, 9, 10 ; p. 178,179, 181).

Ces principes sont conformes à ceux que Platon expose dans le morceau du *Timée* que nous avons cité plus haut; ils ont aussi beaucoup d'analogie avec les idées que Leibnitz expose dans sa *Monadologie* sur le *règne physique de la nature* dont dépendent les *âmes sensitives* et le *règne moral de la grâce* auquel s'élèvent les *esprits* :

§ 79. « *Les âmes agissent selon les lois des causes finales* par appétitions, fins et moyens. *Les corps agissent selon les lois des causes efficientes* et des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux.

§ 82. » Quant aux *esprits* ou *âmes raisonnables*, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir, que l'animal et l'âme ne commencent qu'avec le monde et ne finissent pas, non plus que le monde), il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives, mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs *âmes sensitives* sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des *esprits*.

§ 83. » Entre autres différences qu'il y a entre les âmes ordinaires et les esprits, dont j'ai déjà marqué une partie, il y a encore celle-ci, que les *âmes* en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures, mais que les *esprits* sont encore images de la divinité même ou de l'auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques, chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département.

§ 84. » C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non-seulement ce qu'un inventeur est à sa machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.

§ 85. » D'où il est aisé de conclure que l'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques.

§ 86. » Cette cité de Dieu, cette monarchie véritablement universelle est un *monde moral* dans le *monde naturel*, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu, et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point si sa grandeur et si sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits; c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la bonté, puisque sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

§ 87. » Comme nous avons établi ci-dessus une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des causes finales, nous devons remarquer encore ici une autre harmonie entre le *règne physique de la nature* et le *règne moral de la grâce*, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme architecte de la machine de l'univers et Dieu considéré comme monarque de la cité divine des esprits.

§ 88. » Cette harmonie fait que *les choses conduisent à la grâce par la voie même de la nature*, et que ce globe, par exemple, doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des esprits pour le châtiment des uns et la récompense des autres.

§ 89. » On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur, et qu'ainsi *les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses*, et que de même *les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps*, quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ. »

§ III. DOCTRINE DE PLOTIN SUR L'ACTION PROVIDENTIELLE DE L'AME UNIVERSELLE ET SUR SES RAPPORTS AVEC L'AME HUMAINE.

Les considérations précédentes sur l'ordre général de l'univers nous conduisent naturellement à examiner les idées de Plotin sur

l'action providentielle qu'il attribue à l'Ame universelle et sur ses rapports avec l'âme humaine.

On peut ramener la doctrine de notre auteur aux principes suivants :

1° L'Ame universelle est le principe qui par sa présence dans le monde en fait l'*animal un et universel* (§ 7, p. 176).

2° L'Ame universelle fait régner l'*ordre* et la *justice*.

L'*ordre* règne dans l'univers parce que toutes choses procèdent d'un principe unique et conspirent à un but unique; tout en remplissant chacune leur rôle particulier, elles se prêtent un mutuel concours; les actions qu'elles produisent et les passions qu'elles subissent sont toutes coordonnées dans l'harmonie générale de l'univers où l'Ame donne à chaque être des fonctions conformes à sa nature (§ 5-7; p. 173-176).

La *justice* règne dans l'univers parce que les âmes sont punies ou récompensées par les conséquences naturelles de leurs actions, comme nous l'avons déjà dit (p. 472).

3° L'Ame universelle *gouverne l'univers par la Raison*, comme le corps de chaque être vivant est gouverné par la *raison séminale* qui forme ses organes (§ 13, 16; p. 182, 188).

Voici comment la chose a lieu :

L'Ame universelle comprend deux parties analogues aux deux parties de l'Ame humaine : ce sont la *Puissance principale de l'Ame* et la *Puissance naturelle et génératrice*.

La Puissance principale de l'Ame contemple l'Intelligence divine et conçoit ainsi les *idées* ou *formes pures* dont l'ensemble constitue le *monde intelligible*.

La Puissance naturelle et génératrice reçoit de la Puissance principale de l'Ame les *idées* sous la forme des *raisons séminales* dont l'ensemble constitue la *Raison totale de l'univers*. Comme la *raison séminale de chaque individu* comprend tous les modes de l'existence du corps qu'elle anime, et que la *Raison totale de l'univers* comprend les raisons séminales de tous les individus, il en résulte que *gouverner l'univers par la Raison*, c'est, pour l'Ame universelle, faire arriver à l'existence et développer successivement dans le monde sensible toutes les raisons séminales contenues et coordonnées dans la Raison totale de l'univers. Pour cela, elle n'a pas besoin de penser ni de raisonner. Il lui suffit d'un acte d'imagination par lequel, tout en demeurant en elle-même, elle produit à la fois la *matière* et les *raisons séminales* qui, en façonnant la matière, constituent tous les êtres vivants (§ 13, 16-18; p. 182-184, 188-193).

4° L'âme humaine procède de l'Ame universelle tout en lui restant unie, comme un rayon de lumière reste toujours uni par une de ses extrémités au foyer dont il émane. Tant qu'elle exerce les facultés de l'âme raisonnable, elle reste unie à la Puissance principale de l'Ame universelle et gouverne le monde avec elle (§ 8, p. 177). Quand, cédant au désir de développer les facultés de l'âme irraisonnable, elle descend ici-bas, elle entre dans un corps qui a déjà été organisé par la Puissance naturelle et génératrice de l'Ame universelle et dont l'espèce est conforme à ses inclinations (§ 8, 9, 10; p. 177-179, 181).

Ce dernier point a besoin d'explication.

Trois choses concourent, selon Plotin, à la génération de l'homme: les parents, l'influence des astres et des circonstances extérieures, et l'action de l'Ame universelle.

Le rôle des astres et des parents est indiqué dans le § 12 du livre III (p. 182) :

« *Les influences qui proviennent des astres se confondent; ce mélange modifie chacune des choses qui sont engendrées, détermine leur nature et leurs qualités.* Ce n'est pas l'influence céleste qui produit un cheval; elle se borne à exercer une action sur lui: car le cheval est engendré par un cheval, et l'homme par un homme; le soleil contribue seulement à leur formation. *L'homme naît de la raison séminale de l'homme;* mais les circonstances lui sont favorables ou nuisibles. En effet, le fils ressemble au père; seulement il peut être mieux fait, ou moins bien fait; jamais cependant il ne s'affranchit de la matière. Quelquefois la matière prévaut sur la nature, de telle sorte que l'être n'est point parfait parce que la forme ne domine pas. »

Ici Plotin reproduit en partie la doctrine d'Aristote qui dit sur le même sujet:

« C'est l'homme qui engendre l'homme, c'est l'individu qui engendre l'individu... L'homme a pour cause les éléments, à savoir le feu et la terre, qui sont la matière, puis sa forme propre, puis une autre cause, une cause externe, son père, par exemple, et outre ces causes, le soleil et le cercle oblique[1], lesquels ne sont ni

[1] « Le zodiaque est une cause de l'homme, dans le système d'Aristote, parce que le soleil parcourt les signes du zodiaque, et que ce mouvement, qui est le mouvement des saisons, est la cause de la production et de la destruction des êtres dans le monde terrestre. » (Note de MM. Pierron et Zévort, t. II, p. 214 de la traduction de la *Métaphysique.*)

matière, ni forme, ni privation, ni des êtres du même genre que lui, mais des moteurs. (*Métaphysique*, XII, 3, 5.)

Voici maintenant le rôle que Plotin attribue à la Puissance naturelle et génératrice de l'Ame universelle :

« Qui empêche que la Puissance [naturelle et génératrice] de l'Ame universelle n'*ébauche les contours du corps* (προϋπογράφειν), avant que les Puissances animiques [les âmes individuelles] ne descendent d'elle dans la matière, et que cette ébauche ne soit *une espèce d'illumination préalable de la matière* (οἷον προδρόμους ἐλλάμψεις εἰς τὴν ὕλην)? Qui empêche que l'âme individuelle n'achève [de former le corps ébauché par l'Ame universelle] en suivant les lignes déjà tracées, n'organise les membres dessinés par elles, et ne devienne ce dont elle s'est approchée en se donnant à elle-même telle ou telle figure, comme le danseur se conforme au rôle qu'il a reçu? » (*Ennéade* VI, liv. VII, § 7.)

Les idées de Plotin sur la génération de l'homme ont beaucoup d'analogie avec celles que Dante développe sur ce sujet en modifiant la doctrine d'Aristote d'après saint Thomas[1]. En voici le résumé d'après M. Ozanam :

« Trois pouvoirs concourent à l'œuvre de la génération. D'abord les astres exercent la puissance de leur rayonnement sur la matière et dégagent des éléments combinés en des conditions favorables les principes vitaux qui animent les plantes et les bêtes. Ensuite il y a dans l'homme une puissance d'assimilation qui se communique aux éléments digérés, se distribue avec le sang dans tous les membres, et va répandre la fécondité au dehors. Enfin la femme porte en elle une puissance de complexion qui dispose la matière destinée à recevoir le bienfait de la naissance... A l'heure où s'accomplit le mystère conjugal, le sang du père va féconder, actif et organisateur, le sang passif et docile recélé dans le sein de la mère. Là se façonnent les éléments du corps futur, jusqu'à ce qu'une préparation suffisante les fasse se prêter à l'influence céleste qui produit en eux la vie. Cette vie, végétale d'abord, mais progressive, se développe par son propre exercice ; elle fait passer l'organisme de l'état de plante à celui de zoophyte pour parvenir ensuite à la complète animalité. Là se borne l'action des pouvoirs de la nature : la *mère* qui donne la *matière*, le *père* qui donne la *forme*[2], les *astres* d'où provient le *principe vital*. Pour faire franchir à la créa-

[1] *Voy.* Aristote, *De Generatione animalium*, III, 3; saint Thomas, *Summa*, pars I[a], q. 119, art. 2 ; Dante, *Purgatoire*, XXV, 13. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 16, p. 222.

ture l'intervalle qui sépare l'animalité de l'humanité, il faut recourir à Celui qui est le premier moteur. Aussitôt donc que l'organisation du cerveau est arrivée à son terme, Dieu jette un regard plein d'amour sur le grand ouvrage qui vient de s'achever, et souffle sur lui un souffle puissant. Le *souffle divin* attire à soi le principe d'activité qu'il rencontre dans le corps de l'enfant : des deux il se fait une seule substance, une seule âme, qui vit, qui sent et qui se réfléchit elle-même. » (*Dante et la Philosophie catholique au treizième siècle*, 2e partie, chap. 3.)

Les considérations précédentes nous conduisent à expliquer un passage, obscur à force de concision, qui se trouve dans le livre I de l'*Ennéade* II (§ 5, p. 150) :

« Pour nous, ayant nos organes formés par l'*âme végétative* que nous donnent les dieux célestes [les astres] et le ciel même, nous sommes unis au corps par cette âme. En effet, l'autre âme [l'*âme raisonnable*] qui constitue notre personne, notre *moi*, n'est pas la cause de notre être [comme l'âme végétative qui fait de nous seulement des *animaux*], mais de notre bien-être [qui consiste dans la vie intellectuelle]. Elle vient se joindre au corps quand il est déjà formé [par l'âme végétative] et elle ne contribue à notre être que pour une part, en nous donnant la raison [en faisant de nous des *animaux raisonnables*, des *hommes*][1]. »

Voici l'explication que Ficin donne de ce passage dans son commentaire (Ed. Creuzer, t. I, p. 171) :

« Declarat (Plotinus) in fœtu hominum, in matrice jam figurato, infundi vitam ab animabus sphærarum Animaque totius, ad idem scilicet ipsa matris anima simul cum virtute paterna interim conferente, per quam vitam velut escam rationalis anima trahatur ad corpus, ipsamque ad se vitam quodammodo contrahat, sub actuque conservet ducatque suo, si quando desinat iterum genitura. Ibi *esse simpliciter animal* per modum formæ dat inferior anima ; *esse rationale animal* superior anima ipsa largitur, parum admodum modo formæ ad esse conducens. Et id quidem ex rationali potentia sive actu, quoniam non ad ipsum simpliciter esse ratione formæ, sed ad esse tale conferre videtur : atque eatenus ad esse tale quatenus ad esse simpliciter altera confert. Dici vero fortasse potest per modum efficientis ad esse conferre. »

L'explication de Ficin est au fond conforme à la théorie de Dante sur la génération.

[1] Ce passage doit être rapproché d'un passage analogue qui se trouve dans le livre III, § 9, p. 178-179.

Quant à la pensée de Plotin, elle peut s'interpréter ainsi en résumant les considérations qui précèdent :

L'âme humaine descend dans le corps quand l'organisation en est déjà ébauchée par la triple action des parents, des astres ainsi que des autres circonstances extérieures, enfin de l'Ame universelle. Elle ne contribue donc que pour peu de chose à la formation des membres du développement desquels dépend l'exercice de la vie végétative.

Les astres nous donnent l'âme végétative en ce sens seulement qu'ils concourent à notre génération et qu'ils contribuent à déterminer la nature et les qualités de notre corps. Par là ils nous amènent d'abord à exercer notre puissance végétative, puis ils exercent une certaine influence sur les mœurs, sur les actions et les passions de l'âme végétative, en tant que ces mœurs, ces actions et ces passions dépendent de la complexion de notre corps.

§ IV. MENTIONS ET CITATIONS QUI ONT ÉTÉ FAITES DE CE LIVRE.

Parmi les auteurs anciens celui qui a fait le plus d'emprunts à Plotin est Macrobe, que nous avons déjà cité à ce sujet p. 459-462. Il a reproduit les idées de Plotin sur le gouvernement du monde par l'Ame universelle dans le passage suivant de son *Commentaire sur le Songe de Scipion* (I, 14) :

« Anima ergo creans condensque corpora (nam ideo ab anima natura incipit, quam sapientes de Deo et mente νοῦν nominant), ex illo mero ac purissimo fonte mentis, quem nascendo de originis suæ hauserat copia, corpora illa divina vel supera, cœli dico et siderum, quæ prima condebat, animavit; divinæque mentes omnibus corporibus, quæ in formam teretem, id est in sphæræ modum, formabantur, infusæ sunt[1]; et hoc est quod, quum de stellis loqueretur, ait : « Quæ divinis animatæ mentibus. » In inferiora vero ac terrena degenerans fragilitatem corporum caducorum deprehendit meram divinitatem mentis sustinere non posse; imo partem ejus vix solis humanis corporibus convenire, quia et sola videntur erecta, tanquam ad supera ab imis recedant, et sola cœlum facile tanquam semper erecta suspiciunt; solisque inest vel in capite sphæræ similitudo, quam formam diximus solam mentis capacem. Soli ergo homini rationem, id est vim mentis, in-

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 9, p. 180.

fudit, cui sedes in capite est; sed et geminam illam sentiendi crescendique naturam, quia caducum est corpus, inseruit. Et hinc est, quod homo et rationis compos est et sentit et crescit, solaque ratione meruit præstare ceteris animalibus : quæ quia semper prona sunt et ex ipsa quoque suspiciendi difficultate a superis recesserunt, nec ullam divinorum corporum similitudinem aliqua sui parte meruerunt, nihil ex mente sortita sunt, et ideo ratione caruerunt. Duo quoque tantum adepta sunt, sentire vel crescere[1]. Nam si quid in illis similitudinem rationis imitatur, non ratio, sed memoria est; et memoria non illa ratione mixta, sed quæ hebetudinem sensuum quinque comitatur; de qua plura nunc dicere, quoniam ad præsens opus non attinet, omittemus. Terrenorum corporum tertius ordo in arboribus et herbis est, quæ carent tam ratione quam sensu, et quia crescendi tantummodo usus in his viget, hac sola vivere parte dicuntur.

» Hunc rerum ordinem et Virgilius expressit, nam et mundo Animam dedit, et, ut puritati attestaretur, Mentem vocavit : « Cœlum enim, ait, et terras, et maria, et sidera Spiritus intus alit, » id est Anima, sicut alibi pro spiramento animam dicit :

> Quantum ignes animæque valent;
> (*Æn.*, lib. VIII, v. 403.)

et, ut illius mundanæ Animæ assereret dignitatem, Mentem esse testatur :

> Mens agitat molem;
> (*Æn.*, lib. VI, v. 727.)

nec non, ut ostenderet ex ipsa Anima constare et animari universa quæ vivunt, addidit :

> Inde hominum pecudumque genus,
> (*Æn.*, lib. VI, v. 728.)

et cætera; utque assereret eumdem semper in anima esse vigorem, sed usum ejus hebescere in animalibus corporis densitate, adjecit :

> . . . . . Quantum non noxia corpora tardant,
> (*Æn.*, lib. VI, v. 731.)

et reliqua.

» Secundum hæc ergo, quum ex summo Deo Mens, ex Mente Anima sit, Anima vero et condat et vita compleat omnia quæ se-

[1] *Voy. Enn.* II, liv. III, § 13, p. 183-184.

quuntur, cunctaque hic unus fulgor illuminet, et in universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positis vultus unus[1]; quumque omnia continuis successionibus se sequantur, degenerantia per ordinem ad imum meandi[2]; invenietur pressius intuenti a summo Deo usque ad ultimam rerum fæcem una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio; et hæc est Homeri catena aurea, quam pendere de cœlo in terras Deum jussisse commemorat. His ergo dictis, solum hominem constat ex terrenis omnibus mentis, id est animi, societatem cum cœlo et sideribus habere communem; et hoc est quod ait : « Hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quæ sidera et stellas vocatis. » Nec tamen ex ipsis cœlestibus et sempiternis ignibus nos dicit animatos : ignis enim ille licet divinus, tamen corpus est; nec ex corpore quamvis divino possemus animari; sed unde ipsa illa corpora quæ divina et sunt et videntur animata sunt, id est ex ea mundanæ animæ parte quam diximus de pura mente constare. Et ideo postquam dixit : « Hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quæ sidera et stellas vocatis; » mox adjecit : « quæ divinis animatæ mentibus; » ut per sempiternos ignes, corpus stellarum; per divinas vero mentes, earum animas manifesta discretione significet, et ex illis in nostras venire animas vim mentis ostendat. »

Les autres auteurs qui se sont inspirés des idées de Plotin sont Némésius d'Émèse (περὶ τῆς διὰ τῶν ἄστρων εἱμαρμένης, XXXVI), Salluste (*Des Dieux et du monde*, IX), et Jean de Salisbury (*Policraticus*, II, 19); quoique ce dernier cite Plotin, il ne le connaissait probablement que par Macrobe.

Sur ce livre de Plotin, on peut consulter M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 515-523.

[1] *Voy. Enn.* I, liv. I, § 8, p. 45. — [2] *Voy. Enn.* I, liv. VIII, § 7, p. 129.

LIVRE QUATRIÈME.

DE LA MATIÈRE.

Ce livre est le douzième dans l'ordre chronologique. Dans la *Vie de Plotin* (§ 4, p. 6), il est intitulé par Porphyre : *Des deux Matières* [*sensible et intelligible*].

Il a été traduit en anglais par Taylor, *Select Works of Plotinus*, p. 29.

Pour avoir la doctrine complète de Plotin sur la *matière*, il faut rapprocher de ce livre, non-seulement les livres v, vi, vii de cette même *Ennéade* et le livre vi de l'*Ennéade* III, mais encore le livre viii de l'*Ennéade* I, où est démontrée la nécessité de l'existence de la matière (p. 129).

Les sources auxquelles Plotin a puisé sont le *Philèbe* et le *Timée* de Platon, et surtout la *Métaphysique* d'Aristote, comme nous l'avons indiqué dans les notes, p. 196, 202-222.

La théorie développée par Plotin dans ce livre iv réunit et concilie le Platonisme et le Péripatétisme dans une doctrine plus compréhensive, comme M. Ravaisson l'a fort bien expliqué dans le passage suivant :

« Platon avait représenté la *matière première* comme quelque chose d'indéfini et d'indéfinissable, tout voisin du néant, mais pourtant agité d'un mouvement propre sans mesure et sans règle, mouvement qui semblait ne pouvoir provenir que des désirs aveugles d'une âme irraisonnable ou mauvaise[1]. C'était à ce premier élément, doué d'une existence et comme d'une vie propres, que les *idées* donnaient l'ordre qui en faisait le monde. La même conception subsiste sans changement considérable chez les nouveaux Platoniciens jusqu'au temps de Plotin ou de son maître Ammonius Saccas.

» Selon quelques-uns, tels que Plutarque et Atticus, Platon a cru que le monde tel que nous le voyons a eu un commencement, et

[1] *Voy.* plus haut, p. 432.

qu'à l'ordre a préexisté le désordre ou le chaos[1]; selon d'autres, tels qu'Alcinoüs, Platon a cru, ainsi qu'Aristote lui-même, à l'éternité du monde. Mais selon les uns et les autres, les choses n'ont reçu de Dieu soit depuis un temps quelconque, soit de toute éternité, que l'ordre et la beauté, non pas l'être[2]. Dans leur croyance unanime, il y a en dehors et indépendamment de la nature divine, non-seulement, comme Aristote et les Stoïciens l'avaient pensé, quelque chose d'indéterminé, matière première sans forme, qui ne possède pas à elle seule une véritable existence, mais une substance complète, composée de la matière et d'une âme qui l'agite et la meut. Suivant les uns, plus fidèles à la pensée de Platon, l'âme dont la matière est douée est un principe presque entièrement passif, incapable de se suffire véritablement à lui-même, et que Dieu a de toute éternité assujetti à sa loi. Selon les autres, tels que Plutarque, Atticus, Numénius, plus rapprochés de la croyance religieuse de la Perse et d'une partie de l'Orient, l'existence du mal démontre celle d'un principe véritablement actif, qui s'oppose, soit dans le monde, soit dans chaque homme, à l'action bienfaisante du principe divin. Mais c'est leur commune doctrine que, pour expliquer le monde tel qu'il est, il faut reconnaître, outre le principe éternel qui le régit, un autre principe, éternel aussi, et qui possède par lui-même l'existence et le mouvement. C'est le principe matériel, d'où le *mal* tire son origine...

» Plotin ne considère plus la matière, ainsi que le faisaient les Atticus et les Plutarque, comme une substance indépendante pour son existence de la nature divine[3], et livrée, sous l'influence d'une âme naturellement mauvaise, à un mouvement aveugle et irrégulier. Pour lui, la *matière première* n'est que le dernier *sujet* qu'on est obligé de supposer permanent sous la variation des phénomènes[4]. C'est ce qui reçoit toute forme et toute détermination, et qui, par conséquent, est en soi-même tout à fait *informe* et *indéterminé*[5]. Ce n'est donc pas le corps[6]; ce n'est pas même la simple quantité[7] (ainsi que Modératus l'avait dit[8]) : c'est l'*infini*, le *non-être*, comme Platon la nommait[9]; ou plutôt, pour la distinguer de la simple absence d'être, qui en est la privation, Plotin en fait avec

[1] *Voy.* Plutarque, *De Animæ procr. in Tim.*, 4; Atticus, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 6. — [2] *Voy.* Alcinoüs, *Introd. in Platonis dogmata*, 14. — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IV, § 15, p. 220 : « *L'infini de la matière* semble né de *l'infinité de l'Un.* » — [4] *Ibid.*, § 6, p. 201-203. — [5] *Ibid.*, § 10, p. 208-211. — [6] *Ibid.*, § 8, p. 205-207. — [7] *Ibid.*, § 11, 12, p. 211-214. — [8] *Ibid.*, p. 214, note 1. — [9] *Ibid.*, p. 213, note 1.

Aristote, l'*être en puissance*, ce qui n'est rien par soi-même et qui peut tout devenir. C'est ce dont on ne doit jamais dire qu'*il est*, mais seulement qu'*il sera*[1]. Tout ce qui est actuel dans les choses sensibles, tout ce qui est réel, ce sont donc les *qualités* par lesquelles est déterminée l'indétermination de la matière. Les qualités apparaissent, il est vrai, comme des accidents passagers dans tel ou tel sujet. Mais les qualités accidentelles et passagères ne sont que des images et des ombres, et elles ont pour archétypes des actes qui émanent de puissances substantielles[2]. Ces puissances sont les *raisons séminales* des Stoïciens[3]; et les raisons séminales remontent elles-mêmes, en dernière analyse, à des *âmes*. » (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 328-331, 383-384.)

En rejetant le dualisme de Platon, en enseignant que la matière est une substance dépendante pour son existence de la nature divine, Plotin s'est rapproché de la doctrine chrétienne sur la création de la matière. Sous ce rapport on peut comparer un passage de ce livre IV de Plotin avec un fragment où Origène combat en ces termes le dualisme de Platon :

« D'où vint à Dieu le secret de mesurer la quantité de cette substance incréée pour qu'elle suffît à l'hypostase du monde tel qu'il est? Il existait donc précédemment à Dieu une Providence quelconque qui devait nécessairement prévoir la quantité de matière à lui fournir, pour ne pas rendre stérile le talent inné avec lequel il devait orner l'univers de tant de beautés, ce qu'il n'aurait pu exécuter sans elle. *Comment cette matière serait-elle devenue apte à recevoir toutes les qualités que Dieu voulait lui faire prendre, s'il ne l'avait faite lui-même en étendue et en qualité telle qu'il la voulait?* Mais admettons la supposition que la matière soit incréée : nous demanderons à ceux qui veulent qu'il en soit ainsi, si la matière, sous la main de Dieu, est devenue telle que nous la voyons sans que la Providence l'ait suggérée, en quoi le concours de cette même Providence l'aurait-elle rendue plus parfaite que lorsque le hasard y a présidé? Si Dieu, dépourvu de matière, eût voulu la mettre en œuvre, qu'est-ce que sa sagesse et sa divinité auraient pu concevoir de meilleur que ce qui est résulté d'une matière incréée? Si l'on trouve qu'elle eût été sans la Providence telle qu'elle a été sous elle, pourquoi n'effacerions-nous pas de la création du monde l'ordonnateur et l'architecte? Car, de même qu'il serait déraisonnable de dire que le monde a pu être disposé d'une manière

[1] *Voy. Enn.* II, liv. V, § 4, 5, p. 231-234. — [2] *Voy. Enn.* II, liv. VI, § 2, p. 240. — [3] *Ibid.*, p. 240, note 2.

si habile sans un artisan plein de génie, de même il est contre la droite raison de supposer qu'une matière telle en quantité et en qualité, si docile à se conformer à la parole toute-puissante de Dieu, eût pu exister sans une cause. » (Eusèbe, *Préparation évangélique*, VII, 20; t. I, p. 358 de la trad. de M. Séguier de Saint-Brisson.)

Voici maintenant le passage de Plotin qu'on peut rapprocher de ce morceau d'Origène :

« Le principe qui donne la forme à la matière lui donnera la forme comme une chose étrangère à sa nature ; il y introduira également la grandeur et toutes les propriétés qui sont réelles. Sinon, il sera esclave de la grandeur de la matière, il n'en déterminera pas la grandeur d'après sa volonté, mais d'après la disposition de la matière. Supposer que sa volonté se concerte avec la grandeur de la matière, c'est faire une fiction absurde. Au contraire, *si la cause efficiente précède la matière, la matière sera absolument telle que le voudra la cause efficiente*, capable de recevoir docilement toute espèce de forme, par conséquent, la grandeur. » (§ 8, p. 207.)

Proclus paraît s'être borné à reproduire dans ses écrits la théorie de Plotin sur la matière, comme on peut en juger par le résumé suivant que nous empruntons à M. Berger :

« Nous n'espérons pas expliquer clairement ce qu'est la matière : la matière en elle-même est ténèbres, indétermination, vrai mensonge; elle est le contraire de la raison, de la mesure[1]. Essaierons-nous de la définir? Elle est essentiellement indéfinie, inconnaissable; car nous ne pouvons définir que ce dont nous concevons l'*idée* ; or il n'y a point d'*idée* de la matière[2]. Dieu n'a point d'*idée*, parce qu'il est supérieur à tout paradigme ; la matière n'en a point, parce qu'elle est trop au-dessous[3]. Tâcherons-nous de la faire connaître par ses produits? La matière peut bien recevoir d'ailleurs une certaine forme ; elle-même ne saurait rien produire. Elle est impuissante, infertile. Elle n'a pas même d'actes : tout acte est mouvement, et la matière n'est que torpeur[4]. Dépeindrons-nous sa configuration? La matière n'en a pas : son abaissement en est la cause. C'est au contraire à cause de son excellence que Dieu n'a pas de figure. Aussi Dieu, qui n'est pas figuré, est-il

[1] *Comm. du Tim.*, p. 54, 274 ; *Du Mal*, c. 3 ; *Comm. du Parm.*, t. IV, p. 14 ; *Comm. sur la Républ.*, p. 381. — [2] *Comm. du Parm.*, t. IV. p. 14 ; t. V, p. 279. — [3] *Comm. de l'Alcib.*, t. III, p. 32. — [4] *Comm. du Tim*, p. 23 ; *Comm. de l'Alcib.*, t. II, p. 219, 266, 331 ; *Comm. du Parm.*, t. VI, p. 143.

la Beauté même; tandis que la matière, parce qu'elle n'a pas de forme, est le contraire de la beauté, la véritable laideur[1]. Dirons-nous à quoi elle ressemble? Elle est le principe de toute dissimilitude. L'ombre d'unité qu'elle possède ne nous apparaît que déjà multipliée[2]. C'est à peine si elle a une sorte d'essence; elle ne compte pas parmi les êtres; elle n'est pas non plus un phénomène; mais elle est la base nécessaire de tout phénomène, le réceptacle de toute génération, le sujet universel (ὑποκείμενον)[3]. D'un corps bien ordonné, supprimez l'ordre, il vous restera la matière[4].

» On le voit : à titre de nécessaire, la matière procède encore du Bien; elle a donc une certaine essence; elle peut donc aspirer aux dons du Démiurge, recevoir l'impression des idées intellectuelles, mais sans qu'elle puisse la transmettre, sans même qu'il en résulte pour elle aucune modification. Elle n'est donc pas le mal en soi; d'abord, parce que le mal en soi n'existe pas[5]; ensuite, parce que la matière, entrant pour quelque chose dans la composition du monde, ne peut être essentiellement mauvaise, et parce que, ne pouvant agir, ne pouvant même être modifiée par les impressions qu'elle reçoit, on n'imagine pas comment elle pourrait lutter contre le Bien. On peut dire seulement qu'elle devient pour les âmes l'occasion du désordre et de la chute[6]. Elle n'est pas un mouvement désordonné : un tel mouvement serait encore une force, et la matière n'en possède même pas l'apparence. Elle n'est pas non plus la nécessité : elle est seulement quelque chose de nécessaire. Elle est, en un mot, ce qui n'est réellement pas, un mensonge vrai[7]. »

Pour l'appréciation de la doctrine exposée par Plotin, on peut encore consulter :

Brucker, *Historia critica philosophiæ*, t. II, p. 426-431;

Tiedemann, *Geist der speculativen Philosophie*, t. III, p. 284;

Tennemann, *Geschichte der philosophie*, t. VI, p. 119;

M. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, t. I, p. 445-458; t. III, p. 307-312.

[1] *Comm. de l'Alcib.*, t. III, p. 212; *Comm. du Tim.*, p. 274; *Comm. du Parm.*, t. V. p. 92. — [2] *Comm. du Tim.*, p. 54. — [3] *Comm. du Parm.*, t. V, p. 120; *Comm. du Tim.*, p. 69, 142. — [4] *Comm. du Parm.*, t. V, p. 72, 142; t. VI, p. 22; *Comm. du Tim.*, p. 117. — [5] *Du Mal*, c. 1, 2, 3, 4; *Comm. du Tim.*, p. 332. — [6] *Comm. sur la Républ.*, p. 358; *Comm. de l'Alcib.*, t. III, p. 87.—[7] *Comm. de l'Alcib.*, t. II, p. 219, 251; *Théol. selon Platon*, liv. v, c. 31.

LIVRE CINQUIÈME.

DE CE QUI EST EN ACTE ET DE CE QUI EST EN PUISSANCE.

Ce livre est le vingt-cinquième dans l'ordre chronologique.

D'après les citations que nous avons placées au bas des pages, il est facile de reconnaître que Plotin s'est proposé dans ce petit traité de commenter à son point de vue et d'approprier à son système les idées qu'Aristote a développées sur l'acte et la puissance dans plusieurs livres de sa *Métaphysique*, principalement dans le neuvième.

LIVRE SIXIÈME.

DE L'ESSENCE ET DE LA QUALITÉ.

Ce livre est le dix-septième dans l'ordre chronologique.

Dans la *Vie de Plotin*, il est intitulé *De la Qualité*, § 4, p. 6, et *De la Qualité et de la Forme*, § 24, p. 29.

Dans ce livre, comme dans les précédents, Plotin, ainsi que nous l'avons fait voir par les citations qui accompagnent notre traduction, discute la doctrine professée par Aristote sur le même sujet, mais il s'en éloigne souvent. Cette différence d'opinions tient à la théorie des idées que Plotin a développée dans l'*Ennéade* VI, livres I, II, III, *Des genres de l'être*, et livre VII, *De la multitude des idées et du Bien*.

Nous avons dit p. 238, note 3, que Plotin fait allusion à un passage des *Lettres* attribuées à Platon. Voici ce passage :

« Il y a mille preuves pour une que chacun des quatre éléments [le nom, la définition, l'image, la science] est fort incertain; mais la plus frappante, c'est que des deux choses que nous venons de distinguer, l'être et les qualités, quand l'âme cherche à connaître l'être et non les qualités, nos quatre éléments ne lui offrent en théorie et en réalité que ce qu'elle ne cherche point, c'est-à-dire ce qui, tombant aisément sous les contradictions des sens, des mots et des images, ne remplit l'esprit de tout homme que de doutes et d'obscurités. » (Platon, *Lettre* 7, p. 343; t. XIII, p. 98 de la trad. de M. Cousin.)

LIVRE SEPTIÈME.

DU MÉLANGE OU IL Y A PÉNÉTRATION TOTALE.

Ce livre est le trente-septième dans l'ordre chronologique.

Il se rattache étroitement au précédent par la théorie que Plotin expose dans le § 3 sur les qualités qui constituent l'essence du corps.

Les doctrines que Plotin discute sont, comme nous l'avons indiqué dans les notes, celles des Péripatéticiens et des Stoïciens. Celle d'Aristote est exposée dans les *Topiques*, IV, 2, et dans le traité *De la Génération et de la Corruption*, I, 10, auquel est empruntée la citation faite p. 242, note 3.

Quant aux idées que les Stoïciens ont professées à ce sujet, en voici le résumé, que nous empruntons à Creuzer (t. III, p. 114):

« Aristotelis vestigia legerunt Stoïci, ita docentes (ut est apud Stobæum, *Eclogæ*, I, 18): « διαφέρειν παράθεσιν, μίξιν, κρᾶσιν, σύγ» χυσιν, *inter se differre appositionem, mixtionem, temperationem » et confusionem.* » *Appositionem* dicebant corporum ad superficies contactum, quemadmodum in acervis frumenti; *mixtionem*, duorum vel plurium corporum per integra diffusionem, manentibus eorum qualitatibus, ut in igne et ferro candente; *temperationem*, duorum vel plurium corporum mutuam sibique respondentem extensionem, manentibus item eorum qualitatibus; *confusionem* denique, duarum vel plurium qualitatum corporearum transmutationem talem, ut novum inde gignatur, diversum ab illis qualitatibus, ut in compositione unguentorum et pharmacorum. Hæc est summa disputatorum a Stoïcis apud Stobæum. Ac medicamentorum modo facta mentio Galeni etiam me admonet: qui quidem quum in libris περὶ κράσεων, tum περὶ δυσκρασίας, itemque in scripto *De Platonis et Hippocratis Placitis*, haud pauca habet quæ ad hanc *Mixtionis* et *Temperationis* doctrinam ejusque historiam pertinent. Chrysippus ita docebat, ut latius pateret μίξις quam κρᾶσις: quam rationem sequitur etiam Sextus Empiricus. Etenim hic ita in *Pyrrhon. Hypotyp.*, III, 6, § 56 (quod caput περὶ κράσεως inscribitur) : πῶς ἄρα καὶ γίνεσθαί φασι τὰ συγκρίματα ἐκ τῶν πρώτων στοιχείων, μήτε θίξεως καὶ ἀφῆς ὑπαρχούσης, μήτε κράσεως ἢ μίξεως ὅλως. »

La doctrine de Chrysippe et des Stoïciens a été combattue par Alexandre d'Aphrodisiade dans un livre spécial, *περὶ μίξεως*, p. 141 ; outre ce livre, Alexandre en avait encore composé un autre *περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως*. M. Ravaisson a résumé les idées de ce philosophe sur ce sujet dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 296-299. Nous l'avons cité p. 244, note 1.

LIVRE HUITIÈME.

DE LA VUE.

Ce livre est le trente-cinquième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *De l'École d'Alexandrie*, p. 199-203.

La question qui s'y trouve traitée n'étant qu'un cas particulier de la théorie générale de la vision qui est exposée dans le livre v de l'*Ennéade* IV, il est impossible de l'en séparer, et nous prions le les lectéur de vouloir bien recourir à la *Note* sur le livre cité, pour les explications qu'il nous est impossible de donner ici.

LIVRE NEUVIÈME.

CONTRE LES GNOSTIQUES.

§ I. OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

Ce livre est le trente-troisième dans l'ordre chronologique.

Il a été traduit en anglais par Taylor : *Select Works of Plotinus*, p. 64. M. Barthélemy Saint-Hilaire a traduit en français les § 9, 18 (*De l'École d'Alexandrie*, p. 204-211).

Dans le § 24 de la *Vie de Plotin* (p. 30), Porphyre cite ce livre sous ce titre : *Contre ceux qui disent que le Démiurge est mauvais ainsi que le monde même*. Dans le § 16 (p. 17), il nous apprend que c'est lui-même qui a donné à ce livre l'autre titre qui est mentionné dans le § 5 (p. 7) : *Contre les Gnostiques*[1]. Les deux titres sont parfaitement d'accord comme nous l'avons déjà dit (p. 254, note 1) : car la plupart des Gnostiques, préoccupés d'expliquer l'origine du mal, enseignaient que la *création du monde* était le résultat d'une *chute*[2], et regardaient le *Démiurge* comme un *être ignorant et imparfait*[3]. Porphyre donne d'ailleurs dans le § 16 (p. 17), des explications qui ne laissent point de doute à ce sujet et que nous allons reproduire ici.

« Il y avait dans ce temps-là beaucoup de *Chrétiens*. Parmi eux se trouvaient des *Sectaires* (αἱρετικοί) *qui s'écartaient de l'ancienne philosophie*[4] : tels étaient Adelphius et Aquilinus. Ils avaient la plupart des ouvrages d'Alexandre de Libye, de Philocomus, de Démostrate et de Lydus. Ils montraient les *Révélations* de Zoroas-

[1] Ce titre est analogue à celui de l'ouvrage de saint Irénée : Λόγοι πέντε ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου Γνώσεως, ἢ κατὰ Αἱρέσεων. *Voy.* encore p. 285, note 2. — [2] « Selon les Gnostiques, dit saint Irénée (II, 3), *le monde est le fruit du péché et la production de l'ignorance.* » — [3] *Voy.* p. 302, note 1. — [4] M. Matter cite cette phrase dans son *Histoire du Gnosticisme* (t. III, p. 169), et croit que par *l'ancienne philosophie* Porphyre entend les *doctrines de l'Orient*. Nous ne saurions adopter cette interprétation. Le passage de Porphyre que nous traduisons ici n'est que l'abrégé du § 6 du livre IX de l'*Ennéade II*, où Plotin dit, en parlant des Gnostiques (p. 271) : « C'est faute d'avoir compris l'*ancienne philosophie des Grecs* qu'ils imaginent de

tre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Mésus, et de plusieurs autres. Ces Sectaires trompaient un grand nombre de personnes, et se trompaient eux mêmes *en soutenant que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible*[1]. C'est pourquoi Plotin les réfuta longuement dans ses conférences, et il écrivit contre eux le livre que nous avons intitulé : *Contre les Gnostiques*. Il nous laissa le reste à examiner[2]. Amélius composa jusqu'à quarante livres pour réfuter l'ouvrage de Zostrien ; et moi, je fis voir par une foule de preuves que le livre de Zoroastre était apocryphe et composé depuis peu par ceux de cette secte qui voulaient faire croire que leurs dogmes avaient été enseignés par l'ancien Zoroastre. »

Trois indications données ici par Porphyre s'appliquent parfaitement aux Gnostiques, et aux Gnostiques seuls : 1° c'étaient des *sectaires* qui mélangeaient aux dogmes chrétiens les doctrines de Zoroastre[3]; 2° ils possédaient des *livres apocryphes* propres à leur secte[4]; 3° ils s'écartaient de l'ancienne philosophie et *prétendaient que Platon n'avait pas pénétré la profondeur de l'essence intelligible*[5]. C'est probablement cette assertion qui fit prendre la plume à Plotin. Quoiqu'il modifiât lui-même profondément les dogmes de Platon en les commentant et en les développant d'après les idées de l'Orient, il était convaincu que les écrits du maître contenaient la vérité complète, et qu'il suffisait de les bien interpréter pour y trouver une réponse satisfaisante à toutes les questions possibles[6]. Les Chrétiens de cette époque, loin de dénigrer Platon, s'inspiraient souvent de ce philosophe dans leurs ouvrages et le regardaient même, soit comme initié aux livres de Moïse, soit comme un pré-

pareilles fictions... » En outre, dans l'*Ennéade* V (liv. I, § 8), Plotin affirme qu'il se borne à expliquer *les opinions des anciens, de Phérécyde, Pythagore, Parménide*, etc. Enfin Porphyre, dans la *Vie de Pythagore*, dit que la doctrine de ce philosophe fut la *première philosophie*, πρωτίστη φιλοσοφία.

[1] « Ils s'imaginent qu'eux seuls ont bien conçu la nature intelligible, que Platon et tant d'autres esprits divins n'y sont pas parvenus. » (*Enn.* II, liv. IX, § 6, p. 272.) — [2] *Voy.* p. 298, note 1. — [3] Ils s'inspiraient aussi de la Kabbale, comme nous l'expliquons plus loin. — [4] « Les disciples de Marcus ont une infinité d'écrits apocryphes qu'ils ont composés eux-mêmes pour se faire admirer des hommes qui manquent de jugement et qui ne savent pas reconnaître si un ouvrage est authentique ou non. » (S. Irénée, I, 20.) — [5] Saint Irénée dit aussi (I, 13) : « Les disciples de Marcus disent qu'ils l'emportent en science sur tous les mortels, qu'*eux seuls ont pénétré la profondeur de la Science de la Puissance ineffable*. » *Voy.* aussi *Enn.* II, liv. IX, § 6, p. 271-274. — [6] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 8.

curseur de la révélation, ainsi que l'enseignent Clément d'Alexandrie dans les *Stromates*[1], Eusèbe dans la *Préparation évangélique,* saint Augustin dans la *Cité de Dieu*[2]. Plotin n'avait donc aucun motif pour attaquer les véritables Chrétiens[3], et s'il l'eût fait, Porphyre, leur ennemi déclaré, n'eût pas manqué de le remarquer.

Enfin saint Augustin, qui témoigne partout pour Plotin la plus grande estime[4], donne à entendre que son enseignement était plutôt favorable que contraire au Christianisme. Voici comment il s'exprime à ce sujet :

« Plotini schola Romæ floruit habuitque condiscipulos multos acutissimos et solertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt ; aliqui, Dominum Jesum Christum ipsius veritatis atque sapientiæ incommutabilis (quam conabantur attingere) cognoscentes gestare personam, in ejus militiam transierunt. » (*Epistolæ,* CXVIII).

Saint Augustin ajoute dans la même lettre cette réflexion importante :

« Ex quo intelligitur, ipsos quoque Platonicæ gentis philosophos, *paucis mutatis, quæ Christiana improbat disciplina,* invictissimo regi Christo pias cervices oportere submittere. »

Ces considérations montrent la fausseté du point de vue où s'est placé M. Heigl dans les notes qui accompagnent son édition du livre *Contre les Gnostiques* (Ratisbonne, 1832) ; ces notes sont rédigées dans l'hypothèse que Plotin fait allusion aux Chrétiens, quoiqu'il n'y ait pas dans le texte grec un seul mot qui ne s'explique parfaitement par la doctrine des Gnostiques. Creuzer a signalé justement cette erreur en appréciant l'ouvrage de M. Heigl (t. III, p. 504) : « Neque vero illud probabitur cuiquam, quod idem editor omisit prolegomena, quibus exponendum erat de ea quæstione, utrum Plotinus scripto suo universos Christianos impugnaverit, an solos quosdam hæreticos et quosnam potissimum. Tum in annotatione ad calcem subjecta congessit idem vir doctus magnam ferraginem locorum e va-

[1] *Voy.* M. Hébert-Duperron, *Essai sur la Polémique et la Philosophie de Clément d'Alexandrie,* 3e partie, chap. III, IV. — [2] *Voy.* p. 274, note 1. — [3] *Voy.* un fragment d'Amélius, disciple de Plotin, sur l'Évangile de saint Jean, p. 530. — [4] *Voy.* p. 262, note 4 ; p. 303, note 1 ; p. 434, note 4, etc. S. Augustin dit encore ailleurs de Plotin : « Osque illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interesse temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit. » (*Contra Academicos,* III, 18.)

riis scriptoribus, ecclesiasticis etiam, neque vero digessit; ita ut litterarum studiosi, qui prudentis magistri disciplina destitutus sit, consiliis plurima haud accomodata videantur; nec pauca desunt, quæ ad impeditorum locorum explicationem requirantur. »

On trouve, il est vrai, dans les expressions que Plotin attribue à ses adversaires, des termes qui étaient employés par les catholiques; mais il est facile de reconnaître que ces termes sont pris dans le sens abusif que leur donnaient les Gnostiques qui prétendaient retrouver toute leur doctrine dans le Nouveau Testament par leur méthode d'interprétation allégorique et symbolique. Le témoignage de saint Jérôme est formel à cet égard : « Quando hæretici urgeri cœperint, aut scribendum illis fuerit, miras *strophas* videas : *sic verba temperant, sic ordinem vertunt, et ambigua quæque concinnant, ut et nostram, et adversariorum confessionem teneant, ut aliter catholicus, aliter hæreticus audiat*[1]. » (*Epist. ad Oceanum et Pamma.*) Saint Irénée fait le même reproche aux Gnostiques dans une foule de passages, notamment au début de l'ouvrage qu'il a composé contre eux.

Après avoir prouvé que le livre de Plotin est bien dirigé *contre les Gnostiques*, comme l'indique son titre, il nous reste à examiner à quelle secte de ces hérétiques ont pu appartenir les adversaires qu'il combat.

Notre philosophe ne nomme lui-même nulle part les Gnostiques; il se contente de les désigner d'une manière vague (αὐτοί), comme nous l'avons fait remarquer p. 258. Il ajoute dans le § 10, p. 286, que *quelques-uns sont de ses amis;* mais on ne peut rien conclure de cette désignation.

Les noms des personnages que Porphyre mentionne dans le § 16 de la *Vie de Plotin* (p. 17) ne sauraient résoudre la question qui nous occupe : car ils sont obscurs ou inconnus. *Alexandre de Libye* paraît être ce disciple de Valentin que saint Jérôme cite dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, et dont Tertullien a réfuté la doctrine dans deux ouvrages (*Adversus Valentinianos*, 5 ; *De Carne Christi*, 16). Quant à *Zostrien*, on lit dans Arnobe (*Adversus Gentes*, I, 52) un passage qui s'applique peut-être à lui : « Age nunc veniat Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori. Bactrianus et ille conveniat, cujus Ctesias res gestas Historiarum exponit in primo libro, Armenius *Hostanis* nepos. » Au lieu de *Hostanis*, l'édition

[1] Ce qui prouve que les termes employés par les Gnostiques l'étaient aussi par les catholiques, comme l'affirme saint Jérôme, c'est qu'on retrouve dans les hymnes de Synésius les expressions dont Valentin se servait en parlant des Éons, telles que Βυθὸς πατρῷος, Προπάτωρ, etc.

princeps et un manuscrit donnent *Zostriani*. Enfin Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, p. 304) mentionne les *Révélations de Zoroastre* comme un livre propre à la secte des Prodiciens : Ζωροάστρην δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν· βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετιόντες αἵρεσιν αὐχοῦσι κεκτῆσθαι. « Les *Révélations de Zoroastre* étaient, dit M. Matter (*Histoire du Gnosticisme*, t. II. p. 184), de ces écrits astrologiques et théurgiques que la commune tradition rattachait au représentant des anciennes doctrines persanes et chaldéennes[1]. »

Maintenant, si laissant de côté les vagues indications que donne Porphyre, on examine la doctrine que Plotin combat, mais dont il ne fait pas une exposition claire et précise parce qu'il jugeait sans doute cette exposition inutile pour des lecteurs à qui cette doctrine devait être familière, on trouve que les dogmes qu'il attribue à ses adversaires appartiennent évidemment au Gnosticisme, tel qu'il nous est connu d'ailleurs, et que plusieurs d'entre ces dogmes, comme nous le démontrons plus loin, sont propres aux Valentiniens. Ainsi se trouve résolue, par les textes, la question que nous avons posée en commençant.

Mais pour aborder avec fruit l'étude de ce livre, nous croyons nécessaire de suivre une marche méthodique et de bien distinguer trois choses que Plotin mêle perpétuellement, l'exposé de sa propre doctrine, l'exposé de la doctrine professée par les Gnostiques, et les critiques qu'il leur adresse. Ce n'est qu'en examinant ces trois points successivement, et avec tous les développements nécessaires, qu'on peut arriver à bien comprendre la pensée de notre auteur et à saisir l'enchaînement de ses idées.

§ II. DOCTRINE DE PLOTIN.

La doctrine professée par Plotin dans ce livre peut se ramener aux propositions suivantes :

1. Dieu est la cause immanente des choses (§ I, 3; p. 254-258, 264). Tout part de lui et tout retourne à lui : étant l'Un, il possède la plénitude de la puissance, il tend à se manifester hors de lui, à devenir cause productrice; étant le Bien, il est l'objet de l'amour et du désir, il attire à lui tout ce qui est, il devient cause finale[2].

2. L'Intelligence divine contient et unit dans son sein, jusqu'à la

[1] Sur ce point, *Voy.* aussi M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 493, 496. — [2] *Voy.* plus haut, p. 320-322.

plus parfaite identité, la chose pensante, la chose pensée et la pensée même (§ 1, p. 259-261).

3. L'Ame universelle réalise dans la matière, en lui communiquant la vie et le mouvement, les formes qu'elle reçoit elle-même de l'Intelligence (§ 1-3, p. 261-266, etc.).

4. La génération des êtres est la manifestation nécessaire des attributs de Dieu dans l'univers. Toutes les existences et toutes les forces dont l'univers se compose ne sont qu'un développement de la pensée divine, qui se divise de plus en plus à mesure qu'elle s'écarte du premier principe ; en même temps, l'essence intelligible des choses s'affaiblit graduellement jusqu'à ce qu'elle ne soit plus qu'une négation pure, le non-être et le mal, c'est-à-dire, la matière (§ 3, 8, 13; p. 264, 279, 294).

5. Le monde n'est postérieur à Dieu que logiquement ; il est éternellement produit ; il n'a pas eu de commencement et il n'aura pas de fin (§ 3, p. 264).

6. Le monde est une image aussi parfaite que possible de l'Intelligence divine dont il procède ; le mal n'est que le moindre degré du bien (§ 4, 8, 9, 13, 17; p. 267, 279-285, 292-295, 305-308).

7. L'âme humaine contient trois formes ou puissances émanées l'une de l'autre : l'intelligence, l'âme raisonnable et l'âme irraisonnable [1].

8. Tandis que l'Ame universelle, tout en restant impassible, communique à l'univers la vie et le mouvement, l'âme humaine se trouve exposée à une foule de souffrances par son union avec le corps. Cependant elle n'est jamais complétement séparée du monde intelligible, et elle peut y remonter en s'affranchissant des passions du corps et en se tournant vers le Bien (§ 2, 7, 8, 18; p. 261, 275, 280, 309-310).

Plotin affirme (§ 5, 6; p. 271-274) que sa doctrine est conforme à la pensée de Platon, qu'elle n'en est que le développement logique et nécessaire. Voilà une assertion dont il importe d'examiner la vérité pour comprendre et pour apprécier à leur juste valeur, comme nous le ferons plus loin, les critiques que notre auteur adresse à ses adversaires.

Si l'on n'attribue à Platon que les dogmes clairement formulés dans ses écrits, on reconnaîtra aisément que l'on n'y saurait trouver ni la théorie complète des trois Hypostases, ni celle de l'émanation, ni celle de la matière considérée comme le dernier degré de l'être

[1] *Voy.* plus haut, *Facultés de l'âme humaine*, p. 324-366.

et la limite à laquelle s'arrête la puissance divine[1], ni même la théorie des idées telle que la professe Plotin[2] : or ce sont là précisément les fondements de la doctrine enseignée dans les *Ennéades*. Cette doctrine a donc été puisée à d'autres sources.

Le témoignage de Porphyre est ici parfaitement d'accord avec les résultats auxquels conduit l'étude et la comparaison des deux systèmes. Dans la *Vie de Plotin* (§ 14, p. 15), il dit : « Les doctrines des Stoïciens et des Péripatéticiens sont secrètement mélangées dans les écrits de Plotin; la *Métaphysique d'Aristote* y est condensée tout entière[3]. On lisait dans ses conférences les commentaires des Péripatéticiens et des Platoniciens. Cependant aucun d'eux ne fixait exclusivement le choix de Plotin. Il montrait dans la spéculation un génie original et indépendant. Il portait dans ses recherches l'esprit d'Ammonius. » Ailleurs Porphyre dit encore (§ 17, p. 17) : « Les Grecs prétendaient que Plotin s'était approprié les dogmes de Numénius. » Quels étaient donc ces principes que Plotin devait à l'enseignement d'Ammonius et qui établissaient quelque ressemblance entre sa doctrine et celle de Numénius? C'étaient évidemment ceux qui n'étaient pas dans Platon, comme nous l'avons dit plus haut; c'étaient des principes qui avaient été empruntés à la théologie philosophique des Juifs grecs d'Alexandrie, particulièrement de Philon. Ce fut le développement de ces principes qui constitua un nouveau système, où les principales doctrines des écoles grecques, unies entre elles et subordonnées à celle de Platon, formèrent avec elle une seule et même philosophie[4].

[1] *Voy.* plus haut la *Note* sur le livre VIII de l'*Ennéade* I, p. 429-430. — [2] *Voy.* plus haut, p. 321, note 2. — [3] La vérité de cette assertion est suffisamment démontrée par les rapprochements que nous avons indiqués dans les notes de ce volume. — [4] *Voy.* M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 349-373. *Voy.* aussi M. Franck, qui s'exprime en ces termes dans son ouvrage de *La Kabbale* (p. 387) : « Dans la capitale des Ptolémées, les traditions hébraïques franchirent pour la première fois le seuil du sanctuaire et se répandirent dans le monde, mêlées à beaucoup d'idées nouvelles, mais sans rien perdre de leur propre substance. Les dépositaires de ces vieilles traditions, en voulant reprendre un bien qu'ils supposaient leur appartenir, accueillirent avec ardeur les plus nobles résultats de la philosophie grecque, les confondant de plus en plus avec leurs propres croyances. D'un autre côté, les prétendus héritiers de la civilisation grecque, s'accoutumant peu à peu à ce mélange, ne songèrent plus qu'à lui donner l'organisation d'un système où le raisonnement et l'intuition, la philosophie et la théologie devaient être également représentés. C'est ainsi que se forma l'école d'Alexandrie, ce résumé brillant et profond de toutes les idées philosophiques et religieuses de l'antiquité. Ainsi s'explique la res-

Ce qui peut expliquer la prétention qu'a Plotin de retrouver tout son système dans les écrits de Platon, c'est que ce philosophe n'a point formulé ses doctrines dans une exposition suivie et méthodique : il faut les chercher et souvent les deviner, au milieu de ses ingénieux dialogues et de ses mythes poétiques. Il les a donc laissées beaucoup à la merci des interprétations [1]. Quand Plotin entreprit de les réunir et de les coordonner en un seul système, il avait à combler des lacunes, à lier entre elles des parties incohérentes, à concilier des idées qui paraissaient contradictoires [2]. N'était-il pas naturel dès lors qu'il attribuât à Platon les principes ou les conséquences qui lui semblaient logiquement impliqués dans son système? En admettant, comme le fait Plotin (§ 6, p. 271, 273), qu'il y avait une *sagesse antique* [3], connue des *hommes divins* de la Grèce, tels qu'Empédocle, Héraclite, Pythagore, Platon, mais exposée obscurément dans leurs écrits [4], et enseignée allégoriquement dans

semblance, j'oserais presque dire l'identité que l'on trouve sur tous les points essentiels entre le Néoplatonisme et la Kabbale. »

[1] *Voy.* M. H. Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 193. — [2] *Voy. Enn.* IV, liv. VIII, § 1 : « Le divin Platon n'est point partout d'accord avec lui-même, en sorte qu'il n'est point facile de comprendre sa pensée. » — [3] Cette idée d'une *sagesse antique* se trouve indiquée dans les dialogues de Platon : « *Les anciens qui valaient mieux que nous, et qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition*, que toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini... Faut-il dire, *comme ceux qui nous ont précédés*, qu'une intelligence, une sagesse admirable a formé le monde et le gouverne ? » (*Philèbe*, t. II, p. 304, 341 de la trad. de M Cousin.) On trouve une pensée semblable dans Aristote : « *Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée*, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux, et que la divinité embrasse toute la nature ; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, on les représente sous la figure de certains animaux ; et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables. Si l'on sépare du récit le principe lui-même, et qu'on ne considère que cette idée que toutes les essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est là *une tradition vraiment divine*. Une explication qui n'est pas sans vraisemblance, c'est que les arts et la philosophie furent découverts plusieurs fois et plusieurs fois perdus, comme cela est très-possible, et que *ces croyances sont*, pour ainsi dire, *des débris de la sagesse antique* conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges. » (*Métaphysique*, XII, 8 ; t. II, p. 232 de la trad. de MM. Pierron et Zévort.) — [4] *Voy. Enn.* V, liv. I, § 9.

les mythes et les mystères[1], la doctrine nouvelle pouvait passer pour n'être que l'expression plus claire de cette sagesse.

§ III. DOCTRINE DES GNOSTIQUES.

Les indications que Plotin donne sur la doctrine des Gnostiques sont, en général, vagues et incomplètes, parce que, s'adressant à des lecteurs qui la connaissaient parfaitement, comme nous l'avons déjà dit, il n'avait pas besoin de l'exposer, et se proposait uniquement de la combattre. Il est donc nécessaire d'expliquer les allusions que renferme le livre IX. Or le meilleur moyen d'atteindre ce but, c'est de commencer par interpréter les textes propres à faire connaître le système des Gnostiques et surtout celui des Valentiniens, contre lesquels toute cette polémique paraît dirigée. Nous empruntons ces textes surtout à l'ouvrage de saint Irénée *Contre les hérésies,* parce que c'est l'ouvrage le plus complet que nous possédions sur cette matière. Pour un exposé général, nous renvoyons à l'*Histoire du Gnosticisme,* par M. Matter (t. II, p. 47-100).

A. *Dieu.*

Pour les Gnostiques en général, Dieu est l'*Être infini et éternel,* qui, considéré avant toute manifestation, est *ineffable et incompréhensible.*

Pour exprimer ces divers caractères de Dieu, les Valentiniens l'appelaient *Substance* (Ampsiu)[2], *Abîme* ou *Grandeur ineffable, Éternel, Père inconnu*[3], etc.

Voici comment saint Irénée s'exprime à ce sujet :

« Les Valentiniens affirment qu'il y a dans les hauteurs invisibles et ineffables un *Éon* (Éternel) *de toute perfection, préexistant à tout.* Ils l'appellent *Proarche* (Premier Principe), *Propator* (Premier Père), *Bythos* (Abîme). Il est invisible et incompréhensible. » (S. Irénée, I, 1[4].)

[1] Plotin énonce ces idées dans plusieurs passages des *Ennéades* : « Pythagore et ses disciples s'exprimaient en termes couverts (*Enn.* IV, liv. VIII, § 1)... Les anciens sages exprimaient cette idée dans les mystères par une allégorie obscure (*Enn.* III, liv. VI, § 19). » Sur les mythes, *Voy.* l'*Ennéade* III, livre III, § 5, et livre V, § 9. — [2] *Voy.* Épiphane, *Hæreses*, XXXI, 5, etc. ; et M. Matter, t. II, p. 65. — [3] Les Égyptiens donnaient à Dieu le nom d'*Amoun*, *Caché*. *Voy.* Plutarque, *De Iside et Osiride*, 9. — [4] Les œuvres de saint Irénée ont été traduites dans la collection de M. de Genoude (*Les Pères de l'Église,*

Tertullien, dans son traité *Contre les Valentiniens*, établit une distinction entre ces noms : « Ils l'appellent, dit-il, *Éon parfait*, pour désigner son essence ; *Premier Principe, Bythos*, pour désigner sa personne. »

De l'explication donnée par Tertullien, il résulte que les Valentiniens employaient le terme d'*Éon* parce qu'ils regardaient l'*éternité* comme l'*essence de la nature divine*[1]. Cette conception est d'accord avec la définition que Denis l'Aréopagite donne de Dieu : *Principe et mesure des siècles, Essence des temps, Éternité des êtres*, ἀρχὴ καὶ μέτρον αἰώνων, καὶ χρόνων ὀντότης, καὶ αἰὼν τῶν ὄντων [2]. » (*De Divinis nominibus*, V, 4.)

B. *Génération des hypostases divines appelées Éons. Plérôme et Cénôme.*

Dégagée de ses formes allégoriques, la Théorie de Valentin sur les hypostases divines appelées *Éons* peut se formuler ainsi :

Après avoir passé une éternité dans l'inaction, Dieu, par une conception ineffable, a résolu de créer.

Pour créer, il a suffi à Dieu de se penser lui-même : par là, il a produit les *formes suprêmes de l'existence et de la pensée*, les *Éons*[3], qui, à leur tour, ont produit toutes choses. D'abord, en se pensant lui-même, Dieu a produit l'*Intelligence* (νοῦς), *qui contient toutes choses confondues dans l'unité*[4], parce qu'elle est la Pensée pure, l'Idée de l'Être infini et absolu.

Pour se penser lui-même, Dieu s'est distingué du fini. Il a ainsi donné naissance au *Vide*, au *Cénôme* (κένωμα) : de là vient que Valentin donne à l'Intelligence le nom de *Vide* (Boutoua)[5].

Ensuite, par l'expansion de sa substance et le développement de

t. III); mais cette traduction est si imparfaite et si inexacte que nous avons dû la refaire pour tous les passages de cet auteur que nous donnons dans ce volume.

[1] Les Perses regardaient aussi l'éternité comme l'attribut essentiel de la nature divine : ils donnaient à l'Être suprême le nom de *Zerwane-Akérène*, qui signifie l'*Éternel*. — [2] *Voy*. M. Matter, t. II, p. 50. — [3] On a vu précédemment que l'*éternité* était regardée par les Gnostiques comme l'attribut caractéristique de l'Être suprême. Ils donnaient aux *hypostases* ou *manifestations divines* le nom d'*Éons* (*éternités*), pour indiquer qu'elles sont de la même nature que Dieu. *Voy*. M. Matter, t. II, p. 50. — [4] « Dieu, disait Ptolémée, disciple de Valentin, a produit toutes choses en Noûs *à l'état de germe*. » (Saint Irénée, I, 8.) — [5] « Le nom de Boutoua que Valentin donnait à l'Intelligence signifie le Vide. Les Kabbalistes croyaient que le Créateur commença ses œuvres par s'entourer d'un *espace vide*. » (M. Matter, t. II, p. 65.) S. Irénée

sa pensée, Dieu a produit le *Verbe* (λόγος); puis, dans le Verbe et par le Verbe, tous les autres *Éons* dont l'ensemble constitue la *Plénitude de Dieu*, le *Plérôme spirituel* (πλήρωμα πνευματικόν). En effet, le Verbe a manifesté l'Intelligence divine en distinguant et en déterminant toutes les choses qu'elle contenait à l'état de germe: il a ainsi donné naissance aux autres *Éons*, il est devenu le *Père* et le *formateur de tout le Plérôme*[1].

« Étant incompréhensible, invisible, éternel, non-engendré,

(II, 3, 4) dit que les Gnostiques reconnaissaient l'existence du Vide sans en expliquer l'origine : « Ils professent une doctrine insoutenable au sujet de *Bythos* et du *Plérôme*. Ils disent qu'*il y a quelque chose qui s'étend hors du Plérôme*, et ils lui donnent le nom de *Cénôme* et d'*Ombre*... D'où vient ce *Cénôme?* A-t-il été produit par Celui qu'ils appellent le *Père de toutes choses?* » Plotin (§ 11, p. 292) adresse aux Gnostiques la même question : « Les *Ténèbres* existaient déjà, disent les Gnostiques, quand l'Ame les a vues et illuminées. D'où viennent donc les *Ténèbres?* » On voit par le double témoignage de S. Irénée et de Plotin que la théorie du *Cénôme*, de l'*Ombre* ou des *Ténèbres*, trois termes synonymes pour les Gnostiques, était un des points les plus obscurs de leur système. Ils paraissent avoir emprunté l'idée du *Cénôme* aux Kabbalistes, dont M. Franck expose ainsi la doctrine : « La première des manifestations divines, des *Séphiroth*, est la *Couronne*... Elle n'est pas *cette totalité confuse, sans forme et sans nom, ce mystérieux inconnu* [le *Bythos* des Gnostiques], *qui a précédé toutes choses, même les attributs*. Elle représente l'*Infini distingué du fini;* son nom dans l'Écriture signifie *je suis*, parce qu'elle est l'*Être en lui-même*, l'Être considéré d'un point de vue où l'analyse ne pénètre pas, où nulle qualification n'est admise, mais où elles sont toutes réunies *en un point indivisible* [comme le *Noûs* des Gnostiques contient toutes *choses à l'état de germe*]. C'est pour ce motif qu'on l'appelle aussi le *point primitif:* « Quand » l'inconnu des inconnus voulut se manifester, il commença par produire un » point; tant que ce point lumineux n'était pas sorti de son sein, l'Infini était » encore complétement ignoré et ne répandait aucune lumière. » C'est ce que les Kabbalistes modernes ont expliqué par une concentration absolue de Dieu en sa propre substance. C'est cette concentration qui a donné naissance à l'espace, à l'*air primitif*, qui n'est pas un *vide réel*, mais *un certain degré de lumière inférieur à la création*. » (*La Kabbale*, p. 185.) Ce que les Kabbalistes appellent l'*air primitif* est évidemment la même chose que le *Cénôme* et les *Ténèbres* des Gnostiques. Ce qui prouve que ceux-ci regardaient le *Cénôme* comme créé avec le *Plérôme*, c'est la doctrine que S. Irénée (I, 11) attribue à Secundus : « Il divise la première Ogdoade des Éons en deux Tétrades, la *Tétrade de droite* et la *Tétrade de gauche*, qu'il nomme la *Lumière* et les *Ténèbres*. »

[1] « *Noûs* a produit *Logos*, disait Ptolémée, et en *Logos*, toute l'essence des *Éons*, essence à laquelle *Logos* a ensuite donné la *forme*... *Logos* est l'auteur de la naissance et de la forme de tous les *Éons* qui sont nés après lui. » (S. Irénée, I, 8.)

Bythos passa des siècles infinis dans le repos et dans la solitude la plus complète. Avec lui coexistait *Ennoia* (la Pensée), que les Valentiniens appellent aussi *Charis* (la Grâce) et *Sigé* (le Silence). *Bythos pensa à produire hors de lui-même le Principe de toutes choses*, et il déposa dans le sein de *Sigé*, qui coexistait avec lui [qui formait avec lui la *dyade ineffable*], le germe de la production qu'il avait pensée (ἐννοηθῆναι ποτὲ ἀφ' ἑαυτοῦ προβάλεσθαι[1] τὸν Βύθον τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ, καθάπερ τὸ σπέρμα, τὴν προβολὴν ταύτην, ἣν προβάλεσθαι ἐνενοήθη, κατάθεσθαι ὡς ἐν μήτρᾳ, τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ). *Sigé*, fécondée par ce germe, enfanta *Noûs* (l'Intelligence), *semblable et égal à son père, et seul capable d'en comprendre la grandeur*[2]. Les Valentiniens donnent à *Noûs* les noms de *Monogenes* (Fils unique), de *Père* et de *Principe de toutes choses*. Avec *Noûs* est née aussi *Aletheia* (la Vérité). *Bythos, Ennoia, Noûs, Aletheia,* forment la *Tétrade* pythagoricienne[3], que les Valentiniens appellent encore la *racine de toutes choses*.

» *Noûs*, ayant compris pour quel motif il avait été produit [c'était pour manifester *Bythos*, qu'il peut seul faire connaître], produisit [par son union avec *Aletheia*] *Logos* (le Verbe) et *Zoé* (la Vie), pour que *Logos* fût *le père de tous les Éons qui devaient naître après lui, le principe et le formateur de tout le Plérôme*. De l'union de *Logos* et de *Zoé* naquirent *Anthropos* (l'Homme) et *Ecclesia* (l'Église). Telle est l'*Ogdoade*[4] primitive, *racine et substance de toutes choses*.

» Ces Éons, produits pour la gloire du Père, ayant résolu de glorifier le Père par leur propre fécondité, produisirent d'autres Éons en s'unissant à leurs compagnes. *Logos* et *Zoé*, après avoir produit *Anthropos* et *Ecclesia*, produisirent dix Éons, *Bythios* et *Mixis*, *Ageratos* et *Henosis*, *Autophyes* et *Hedoné*, *Akinetos* et *Syncrasis*, *Monogenes* et *Macaria*. *Anthropos* et *Ecclesia* produisirent douze Éons, *Paracletos* et *Pistis*, *Patricos* et *Elpis*, *Matricos* et *Agapé*, *Aïnos* et *Synesis*, *Ecclesiasticos* et *Macariotes*, *Theletos* et *Sophia*.

» Tels sont les trente Éons des Gnostiques, Éons cachés aux hom-

[1] Προβάλλεσθαι, *produire*, est l'équivalent de l'expression γεννᾷν, *engendrer*, employée souvent par Plotin. *Voy*. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 431. — [2] C'est une allusion à ce verset de l'Évangile de S. Jean (I, 18) : « Deum nemo vidit unquam ; Unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit. » — [3] Saint Irénée donne à cette *Tétrade* l'épithète de *pythagoricienne*, parce que les Pythagoriciens juraient par la *tétrade*. *Voy*. Plutarque, *De Placitis philosophorum*, I, 3. — [4] L'*Ogdoade* se ramène à une *Tétrade* composée de *Bythos*, *Noûs*, *Logos*, *Anthropos*, en considérant chacun d'eux comme *mâle-femelle*, ἀῤῥενόθηλυς.

mes et connus seulement de ces sectaires. C'est là, selon eux, le *Plérôme invisible et spirituel*, divisé en trois parties, l'Ogdoade, la Décade, la Dodécade. » (S. Irénée, I, 1.)

Les Gnostiques variaient beaucoup dans l'exposition de leur doctrine sur la génération mystique du *Plérôme*. Voici à ce sujet un fragment intéressant d'un Valentinien qui est cité par saint Épiphane (*Hæreses*, XXXIII, § 3) :

« Je vais vous parler de choses ineffables et supérieures au ciel, qui ne peuvent être conçues ni par les Puissances, ni par les Dominations, ni par les êtres qui leur sont soumis, ni par qui que ce soit, de choses qui n'ont été révélées qu'à la *Pensée de l'Immuable*. A l'origine toutes choses étaient contenues à l'état d'inconnues dans *Autopator* (le Père même), que quelques-uns nomment l'Éon exempt de vieillesse, toujours jeune, mâle-femelle, qui contient partout toutes choses sans être contenu par aucune. En lui était *Ennoia* (la Pensée) : c'est le nom que lui donnent quelques-uns, d'autres l'appellent par son nom propre *Charis* (la Grâce), parce qu'elle fait part des trésors de la *Grandeur* à ceux qui sont nés de la *Grandeur;* enfin, ceux qui se servent de l'expression véritable l'appellent *Sigé* (Silence), parce que la *Grandeur* a fait toutes choses par la conception, sans la parole. *Ennoia*, cet Éon femelle incorruptible, ayant voulu briser ses liens, séduisit la *Grandeur* par l'attrait du plaisir. S'étant unie à lui, elle enfanta le Père... Par la volonté de *Bythos* qui contient tout, *Anthropos* et *Ecclesia*, se rappelant les paroles du Père, s'unirent ensemble et engendrèrent la Dodécade... Ensuite *Logos* et *Zoé*, désirant aussi glorifier *Bythos*, s'unirent ensemble, c'est-à-dire eurent une volonté commune, et par cette union engendrèrent la Décade, dont les Éons mâles, *Bythios*, *Ageratos*, *Autophyes*, *Monogenes*, *Akinetos*, ont reçu les noms qu'ils portent pour la gloire de Celui qui contient tout, et dont les Éons femelles, *Mixis*, *Henosis*, *Syncrasis*, *Henotes*, *Hedoné*, ont également reçu leurs noms pour la gloire de *Sigé*. »

Ptolémée et Colorbasus, disciples de Valentin, exposaient chacun de leur côté d'une manière différente la génération des Éons. Nous donnons ces variantes d'après saint Irénée, parce qu'elles sont propres à faciliter l'intelligence du système des Gnostiques :

« Ptolémée a libéralement donné deux compagnes au Dieu appelé *Bythos:* il dit que ces compagnes sont des *dispositions* de Dieu et les nomme *Ennoia* (Pensée) et *Thelesis* (Volonté)[1]. Bythos *pensa*

[1] S. Épiphane ajoute : « *Ennoia* coexista toujours avec *Bythos* et pensa toujours à produire; mais *Thelesis* fut adventice en lui. »

d'abord à produire, puis il le *voulut*. C'est pourquoi ces deux *dispositions* ou *puissances* (διαθέσεις ἢ δυνάμεις), *Ennoia* et *Thelesis*, s'étant en quelque sorte unies ensemble, leur union produisit *Noûs* et *Aletheia*, qui furent les *images* et les *types visibles des dispositions invisibles du Père*. *Aletheia* eut une nature féminine et fut l'image d'*Ennoia* qui n'a point été engendrée; *Noûs* eut une nature virile et fut l'image de *Thelesis*, qui était venue s'unir à *Ennoia* et lui avait donné la puissance efficace. En effet, *Ennoia* pensait à produire, et elle ne pouvait produire seule par elle-même; mais aussitôt que la puissance de *Thelesis* s'unit à *Ennoia*, *Ennoia* produisit ce qu'elle pensait.

» Colorbasus prétend que les Éons qui composent la première Ogdoade ne sont pas nés les uns des autres, mais ont été produits tous ensemble par *Propator* et sa compagne *Ennoia*... *Propator* pensa à produire : sa *Pensée de produire* fut appelée le *Père* (*Noûs*). Sa pensée de produire était vraie : cette *Vérité* fut *Aletheia*. *Propator* voulut se manifester : cette *Manifestation* fut *Anthropos*. *Propator* avait réalisé les productions qu'il avait pensées : l'*Ensemble de ces productions* fut nommé *Ecclesia*. *Anthropos* parla : sa *Parole* fut *Logos*, son Premier-né. Après *Logos* vint *Zoé*. Ainsi fut complétée la première *Ogdoade*. » (S. Irénée, I, 12.)

Quoique les Valentiniens prétendissent retrouver leur *Ogdoade* dans le premier chapitre de l'Évangile de S. Jean [1], à l'aide de leur méthode d'interprétation allégorique qui consiste à employer les termes mêmes des textes sacrés en leur donnant un autre sens [2], c'est principalement dans la Kabbale et dans les écrits de Philon

[1] *Voy*. S. Irénée, I, 8. — [2] « Les Valentiniens disent que les choses qu'ils racontent sur le *Plérôme* n'ont pas été révélées clairement, parce que tous les hommes ne sont pas capables de comprendre la *Gnose*, mais que le Sauveur les a indiquées mystérieusement par des paraboles à ceux qui sont capables d'en saisir le sens... Voilà ce que tous disent du *Plérôme* qu'ils ont imaginé : ils détournent de leur sens naturel les plus beaux passages pour tâcher d'en rendre les idées conformes à leur misérable fiction. Non-seulement ils interprètent faussement et torturent les Évangiles et les Épîtres pour y trouver des arguments à l'appui de leur doctrine; mais encore ils en font autant pour la Loi et les Prophètes. Comme il s'y trouve des allégories et des paraboles qui offrent plusieurs sens, ils profitent de leur ambiguïté pour les altérer et les plier adroitement à leur fiction; ils s'efforcent d'enlacer dans leurs sophismes et d'égarer tous ceux qui n'ont pas une foi bien affermie en un seul Dieu tout-puissant et en un seul Christ son fils. » (S. Irénée, I, 3.) Les Gnostiques paraissent avoir emprunté cette méthode d'interprétation allégorique aux Kabbalistes et à Philon. *Voy*. M. Franck, p. 42, 163-167, 328.

qu'il faut chercher la source de la doctrine que nous venons d'exposer. Les *Éons* jouent un rôle analogue à celui des dix *Séphiroth* (manifestations divines), appelées les *noms* et les *visages* de Dieu[1] et représentées comme autant de *personnes* dont les unions allégoriques ont servi de modèle aux *syzygies* des Gnostiques[2].

Noûs correspond à la *Couronne*, la première des Séphiroth, comme on l'a vu plus haut, p. 501, note.

Logos, principe et formateur du Plérôme, correspond à la *Sagesse* qui, dans le *Zohar*, est aussi représentée comme un principe mâle : « La *Sagesse* est nommée le *Père;* car elle a engendré toutes choses. Au moyen des voies merveilleuses par lesquelles elle se répand dans l'univers, elle impose à tout ce qui est une forme et une mesure[3]. »

Anthropos rappelle *Adam Kadmon*, l'*Homme céleste*, c'est-à-dire Dieu considéré dans l'ensemble de ses attributs et type de l'homme terrestre. Aussi les Valentiniens donnaient-ils quelquefois à *Noûs* et à *Bythos* même le nom d'*Anthropos* et regardaient-ils *Anthropos* comme la manifestation de *Bythos*, de *Noûs* et de *Logos*[4].

Enfin, l'idée du *Plérôme* se trouve aussi dans le *Zohar*[5] et dans les écrits de Philon, qui s'exprime en ces termes :

[1] Les Gnostiques appelaient les *Éons* les *puissances*, les *dispositions*, les *formes*, les *plérômes*, les *noms* de Dieu. Quelques-uns allaient jusqu'à leur appliquer les divers noms que les Hébreux donnaient à Dieu dans leur langue, *Eheïeh*, *Jah*, *Jéhovah*, *El*, *Elohim*, *Jédoud*, *Elohei-Tsabaoth*, *Schadaï*, *Adonaï*, et dont les Kabbalistes se servaient pour désigner les dix *Séphiroth*. (S. Irénée, I, 11, 14; II, 35; M. Franck, p. 15, 110, 180.) Marcus a même emprunté aux Kabbalistes le langage symbolique des nombres et des lettres de l'alphabet pour expliquer la génération des Éons et de l'univers. (S. Irénée, I, 14; M. Franck, p. 145-157, 351.) — [2] *Voy.* M. Franck, *La Kabbale*, p. 180 et suiv. On trouve aussi l'idée de la *syzygie* dans Philon : « L'Auteur de cet univers doit être appelé le *Père* de son œuvre. Nous donnerons le nom de *Mère* à la Sagesse suprême. *C'est à elle que Dieu s'est uni d'une manière mystérieuse pour opérer la génération des choses;* c'est elle qui, *fécondée par le germe divin*, a enfanté avec douleur, au terme prescrit, ce fils unique et bien-aimé que nous appelons le monde. » (*De Temulentia.*) L'expression employée ici par Philon est tout à fait identique à celle que nous avons vue plus haut employée par Valentin pour représenter la *syzygie* de *Bythos* et d'*Ennoia*. — [3] *Voy.* M. Franck, p. 188. — [4] *Voy.* M. Franck, p. 173, 179, 188, 230. *Voy.* aussi M. Matter, t. II, p. 65. Colorbasus disait qu'*Anthropos* était la *manifestation de Bythos*. *Voy.* plus haut, p. 504. — [5] *Voy.* M. Franck, p. 195-200. Plusieurs passages du Nouveau-Testament paraissent dirigés contre la conception gnostique du *Plérôme*, notamment l'Épître de saint Paul *Ad Colossenses*, II, 2-10. Saint Irénée (III, 11) affirme positivement que l'Évangile de saint Jean a été composé pour combattre les Gnos-

« Moïse représente le *Verbe divin* comme *rempli par le fleuve de la Sagesse* (πλήρης τοῦ σοφίας νάματος ὁ θεῖος λόγος), comme *n'ayant aucune partie vide de lui-même... Le Verbe divin est réellement plein de lui-même* (πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ). » (*De Somniis; Quis rerum divin. hær.*)

C. *Création du monde. Sophia, Achamoth, Jésus, Démiurge, Satan.*

La théorie que les Gnostiques professaient sur la création du monde est le développement de cette idée que Dieu s'est manifesté par une expansion graduelle de l'être et de la pensée, que la Matière est la limite infime de la puissance divine et l'origine du mal.

Cette idée est commune aux Kabbalistes[1], aux Néoplatoniciens[2] et aux Gnostiques. Mais ces derniers se distinguent des autres en ce que, pour rendre Dieu complétement étranger à l'existence du mal, ils établissent entre le premier et le dernier terme de l'échelle des êtres, entre l'Esprit et la Matière, un abîme infranchissable qui rend impossible tout rapport entre eux sans des intermédiaires. Pour eux, Dieu n'est pas seulement distinct du Monde, il en est entièrement *séparé*[3] : en effet, tandis que Dieu réside avec les Éons dans la région lumineuse du *Plérôme*, le monde est confiné hors de lui dans la région ténébreuse du *Cénôme*, comme *une tache dans un manteau*[4];

tiques qui ont précédé Valentin : « Jean, disciple de Notre Seigneur, voulait par la prédication de l'Évangile détruire l'erreur répandue par Cérinthe et auparavant par les Nicolaïtes, une des sectes qui s'arrogent le nom de *Gnostiques*... Dans le but de les confondre et d'expliquer qu'il n'y a qu'un Dieu qui a tout fait par son Verbe, il commença son Évangile en ces termes : « In » principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. » Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso » factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux homi- » num; et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt (I, 1-5). » *Tout a été fait par le Verbe*, dit-il. Or *tout* comprend la création dans laquelle nous vivons. On ne saurait donc accorder aux Gnostiques que *tout* ne désigne que *ce qui est dans leur Plérôme :* car si leur Plérôme contient la création, la création n'est pas *hors du Plérôme*, ainsi que nous l'avons démontré dans le livre précédent (II, 2). Si la création est *hors du Plérôme*, ce dont nous avons fait voir l'impossibilité, le *Plérôme* des Gnostiques n'est plus *tout*. Donc la création n'est pas *hors du Plérôme*. »

[1] *Voy*. p. 264, note 1. — [2] *Voy*. p. 129, note 1. — [3] *Voy*. p. 302, note 1. Cette séparation est personnifiée par *Horos*, p. 509, note 1. — [4] *Voy*. S. Irénée, II, 4. Le *manteau*, c'est le *Plérôme* : cette image est empruntée aux Kabbalistes. *Voy*. p. 264, note 1.

enfin le Monde n'est pas seulement inférieur à Dieu, il doit sa création à une *chute* (ὑστέρημα), il est le *fruit du péché* (*d'Achamoth*[1]) et la *production de l'ignorance* (*du Démiurge*)[2].

Cependant, tout ce que le monde contient de réel et de parfait procède des *Éons du Plérôme*, en tient son *essence* et sa *forme* d'une façon médiate ou immédiate. En effet, il y a trois essences, l'*essence spirituelle*, l'*essence animique*, l'*essence matérielle*, dont les types sont *Achamoth*, le *Démiurge* et *Satan;* or l'*essence matérielle* et l'*essence animique* émanent de l'*essence spirituelle*, qui est elle-même consubstantielle à l'*essence des Éons*. Ensuite, les *formes des êtres* sont dérivées l'une de l'autre comme les essences, en sorte que la créature offre toujours l'*image* du principe créateur et porte l'*empreinte* de son sceau[3] : l'*esprit* doit sa forme aux *Éons du Plérôme*, l'*âme* à l'*esprit*, et l'*être matériel* à l'*âme;* ou, pour employer les termes mêmes de Valentin, *Achamoth* a reçu de *Christos* la *forme de l'essence* et de *Jésus* la *forme de la science*, le *Démiurge* est le *fils d'Achamoth*, et *Satan* est la *créature du Démiurge*.

Il en résulte qu'il y a quatre mondes : le *Plérôme* ou monde divin (*Bythos* et les *Éons*), la *Région intermédiaire* ou monde céleste (*Achamoth* et les *esprits*), le *Monde planétaire* (le *Démiurge* et les *âmes*), le *Monde terrestre* (*Satan*, les *êtres matériels* et les *mauvais esprits*)[4].

Voici ce que S. Irénée dit sur les Éons qui, dans le système de Valentin, ont principalement concouru à la création du monde.

1. *Sophia supérieure.*

« *Propator* n'était connu que de son fils *Monogenes*, c'est-à-dire de *Noûs;* il demeurait invisible et incompréhensible pour les autres Éons. Seul *Noûs* avait le plaisir de contempler le Père parfait, de concevoir son immensité, et il méditait de communiquer aux autres Éons la connaissance de la grandeur du Père, de leur révéler qu'il n'a point de principe, qu'il est immense, invisible et incompréhen-

[1] *Achamoth* est un mot hébreu qui signifie *Sagesse*. — [2] *Voy*. S. Irénée, II, 5. — [3] *Voy*. p. 525. — [4] Ces quatre mondes correspondent aux quatre mondes appelés par les Kabbalistes : *Azilouth, monde de l'émanation* (les *Sephiroth*); *Olam Bériah, monde de la création* (les *esprits*) ; *Olam Jetzirah, monde de la formation* (les *anges* résidant dans l'espace occupé par les planètes et les corps célestes); *Olam Aziah, monde de la fabrication* (les *êtres terrestres* et les *mauvais esprits*). *Voy*. M. Franck, *La Kabbale*, p. 119, 197, 224, 351 ; M. Matter, t. I, p. 148.

sible. Mais, par la volonté du Père, *Sigé* arrêta *Noûs* pour leur donner à tous le désir et l'idée de chercher *Propator*. Les autres Éons éprouvèrent donc un désir secret de contempler Celui qui les avait produits, et de connaître la *Racine qui n'a point de principe*; mais le dernier et le plus jeune des Éons de la Dodécade engendrée par *Anthropos* et *Ecclesia*, c'est-à-dire *Sophia*, alla beaucoup plus loin, et, sans s'unir à son époux *Theletos*, *éprouva une passion* (πάθος ἔπαθε). Cette *passion*, née dans les Éons inférieurs à *Noûs* et à *Aletheia*, se concentra tout entière dans cet Éon qui était perverti, en apparence par l'*amour*, mais réellement par l'*audace* (τόλμα) : il était jaloux de n'avoir pu, comme *Noûs*, communiquer avec le Père parfait. Cette *passion* n'était donc rien autre chose que l'ardeur de connaître le Père parfait dont *Sophia* voulait comprendre la grandeur. N'ayant pu réussir dans une entreprise dont le succès était impossible, *Sophia* tomba dans une grande anxiété : à cause de la profondeur immense et impénétrable du Père et de sa tendresse pour lui, elle s'étendait toujours [1] [pour l'embrasser], et, entraînée par la douceur de son amour, elle aurait fini par être absorbée en *Bythos* et par être anéantie, si elle n'avait rencontré la Puissance qui soutient et maintient tout en dehors de la Grandeur ineffable. Arrêtée et relevée par cette Puissance nommée *Horos* (ὅρος, limite), *Sophia* rentra avec peine en elle-même, et persuadée enfin que le Père est incompréhensible, elle se sépara de son *Enthymesis* (ἐνθύμησις [2]) et de la *passion* causée par la merveille qui l'avait frappée de stupeur.

» Voici une autre version sur la *passion* et la *conversion* de *Sophia*. Ayant entrepris une chose impossible et incompréhensible, elle enfanta une *essence informe et féminine*, comme la sienne propre. A son aspect, elle éprouva de la *tristesse*, parce que c'était une créature imparfaite; ensuite de la *crainte*, parce qu'elle redoutait que celle-ci ne possédât pas complétement l'existence ; enfin de la *perplexité*, parce qu'elle se demandait la cause de ce qui était arrivé et cherchait à le cacher. Après avoir été plongée dans ces passions, elle opéra sa *conversion* et elle tenta de remonter vers le Père. Après

[1] S. Irénée dit encore (I, 3) : « La substance de *Sophia* s'étendait et s'écoulait dans l'infini. » Les Valentiniens la comparaient à cette femme qui avait depuis douze ans un flux de sang et qui fut guérie en touchant la frange du vêtement du Sauveur (S. Marc, V, 31). — [2] Ce nom que Valentin donne à *Achamoth* ou *Sophia inférieure*, fille de Sophia supérieure, signifie à la fois *Conception* et *Créature animée;* le traducteur latin de saint Irénée le rend par *Cogitatio*, et Tertullien (*Adversus Valentinianos*) par *Animatio*.

avoir fait quelques efforts, elle ne put réussir, et implora le Père. Les autres Éons, et surtout *Noûs*, joignirent leur prière à la sienne. Alors le Père produisit à son image, par le moyen de *Noûs*, *Horos*, qui n'a point de compagne. Les Valentiniens donnent à cet *Horos* les noms de *Stauros* (Croix [1]), *Lytrotes* (Rédempteur), *Carpistes* (Juge), *Horothetes* (Déterminateur). Par son secours *Sophia* fut purifiée, relevée et rendue à son époux. Séparée de son *Enthymesis* et de sa *passion*, elle demeura dans le *Plérôme* [2]. Mais son *Enthymesis* avec sa *passion* fut *séparée par une limite* (ἀφορισθῆναι καὶ ἀποσταυρωθῆναι) et *mise hors du Plérôme*. Cette *Enthymesis* était une *essence spirituelle*, en sa qualité d'*Affection naturelle d'un Éon* (φυσική τις Αἰῶνος ὁρμή), mais elle n'avait pas de forme parce qu'elle n'avait rien compris. C'est pour cela que les Valentiniens disent que c'est une créature faible et féminine.

» Ensuite, par la prévoyance du Père, pour affermir et consolider le Plérôme, et pour empêcher qu'aucun des Éons n'éprouvât le même malheur que *Sophia*, *Noûs* produisit une autre *Syzygie* (συζυγία, couple), savoir *Christos* et sa compagne *Pneuma* (l'Esprit-Saint) [3], par lesquels les Éons arrivèrent au dernier degré de perfec-

[1] Les Valentiniens donnaient à ce mot deux sens : *croix*, comme l'explique S. Irénée (I, 3) ; et *palissade* pour servir de *limite*, comme l'indique plus bas l'emploi du verbe ἀποσταυρωθῆναι. « Selon les Valentiniens (dit S. Irénée, I, 3), *Horos* a deux pouvoirs, celui d'affermir et celui de diviser : en tant qu'il affermit et qu'il soutient, il s'appelle *Stauros* ; en tant qu'il divise et qu'il sépare, *Horos*... Ils lui appliquent en ce sens ces paroles de S. Jean : « Ventilabrum in manu ejus, et purgabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili. » (S. Luc, III, 17.) Ils disent que le *van* dont parle S. Jean est la *croix* (σταυρὸς) qui consume toutes les choses matérielles, comme le feu consume la paille, et qui purifie ceux qui sont sauvés, comme le van purifie le froment. » Valentin reconnaissait même deux *Horos*, dont le premier servait de *limite* entre Bythos et les autres Éons, et le second, entre le Plérôme et le Monde. (S. Irénée, I, 11.) — [2] Cette histoire allégorique de Sophia a de l'analogie avec le mythe dans lequel Platon explique la *chute* de l'âme humaine (*Phèdre*, p. 245-250 ; t VI, p. 48-52, de la trad. de M Cousin). Les *Éons* qui désirent contempler l'Auteur de leur existence ressemblent aux *Dieux* qui s'avancent à la contemplation de l'Essence véritable. *Sophia* représente l'*âme* qui, brûlant du désir de contempler la région supérieure du ciel, mais ne pouvant y atteindre, *s'en va frustrée de la vue de l'Être*, et qui, *perdant les plumes de ses ailes*, vient demeurer dans un corps, où elle souffre toute sorte de maux, jusqu'à ce que s'étant purifiée elle retourne au monde intelligible. — [3] « Cette conception s'accorde à merveille, tout en le défigurant, avec le système kabbalistique où le *Verbe*, représenté comme un principe mâle, a, comme tous les autres principes du même ordre, sa moitié,

tion. En effet *Christos* leur apprit la nature de la *Syzygie*, leur enseigna qu'il faut se contenter de comprendre *Noûs*, qu'on ne peut ni comprendre, ni concevoir, ni voir, ni entendre le Père lui-même et qu'on ne le connaît que par *Noûs*. Telle fut l'œuvre de Christos. Quant à *Pneuma*, elle enseigna aux Éons, qui étaient devenus tous égaux, à rendre des actions de grâces à *Propator* et elle les fit jouir d'un véritable repos. » (S. Irénée, I, 2.)

2. *Jésus.*

« Pleins de reconnaissance pour *Propator*, les Éons, d'un accord unanime, mirent en commun ce qu'ils avaient chacun de plus beau et de plus parfait, et unissant avec art tous leurs dons, ils produisirent, *pour l'honneur et la gloire de Bythos*, la beauté la plus parfaite, l'astre et le fruit excellent du *Plérôme* [1], c'est à dire *Jésus*, ou le *Sauveur*, auquel on donne encore les noms patronymiques de *Christos*, de *Logos*, enfin de *Tout* (Πάντα), parce qu'il est *né de tous* [2].

son épouse, qui porte le nom d'*Intelligence*, et que les Gnostiques ont prise pour l'*Esprit-Saint*. » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 343.)

[1] Les Valentiniens prétendaient que leur doctrine sur *Jésus* était indiquée dans plusieurs passages de saint Paul : « *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis* corporaliter [les Valentiniens retranchaient le mot *corporaliter*]. » (*Ad Colossenses*, II, 9.) — *Omnia ex ipso et in ipsum omnia* (*Ad Romanos*, XI, 36). » — [2] Saint Irénée et Tertullien disent avec raison que dans le système des Gnostiques, Jésus est une espèce de *Pandore*. En effet, le mythe de la naissance de *Jésus* et des *anges* qui l'accompagnent ressemble au mythe de *Pandore*, dans le sens où l'entendaient les Néoplatoniciens. Voici comment Plotin s'exprime à ce sujet : « *Ce monde, qui a beaucoup de lumières et qui est illuminé par des âmes, se trouve encore orné par les diverses beautés qu'il tient de différents êtres : il reçoit ses beautés soit des dieux intelligibles, soit des autres intelligences qui lui donnent les âmes.* C'est probablement ce qu'indique d'une façon énigmatique le mythe suivant : « Prométhée ayant » formé une femme, les autres dieux l'ornèrent... Chacun lui fit un don, et elle » fut appelée *Pandore* parce qu'elle avait reçu des *dons*, ἐκ τοῦ δώρου, et que » *tous* les dieux lui avaient donné, ἐκ πάντων τῶν δεδωκότων... Évidemment ce » mythe indique les *dons* que le monde a reçus. » (*Enn.* IV, liv. III, § 14). Dans le mythe des Gnostiques, les *dieux intelligibles* sont les *Éons ;* les *intelligences qui donnent les âmes* sont les *anges qui accompagnent Jésus*, ou, comme saint Irénée le dit plus loin, les *lumières qui l'entourent ;* enfin, les *beautés que le monde reçoit des dieux intelligibles* sont les *dons faits à Jésus par tous les Éons*, c'est-à-dire les *formes intelligibles* émanées du *Plérôme* et transmises à la *matière* par l'intermédiaire de Jésus, d'Achamoth et du Démiurge.

Avec lui furent produits, en l'honneur des Éons eux-mêmes, les *Anges* destinés à lui servir de satellites. » (S. Irénée, I, 2.)

3. *Achamoth.*

« Voici maintenant ce qui se passa *hors du Plérôme* selon les Valentiniens. *L'Enthymesis*[1] *de Sophia supérieure*, à laquelle ils donnent aussi le nom d'*Achamoth*[2], séparée du *Plérôme* avec la *passion de Sophia supérieure*, s'agitait nécessairement dans les *Ombres* et dans le *Cénôme*[3]. Elle se trouva seule *hors de la lumière et du Plérôme*, sans forme comme un avorton, parce qu'elle n'avait rien compris[4]. Touché de son malheur et s'étant étendu sur elle par *Stauros*[5] [c'est-à-dire lui ayant imposé une *limite*], *Christos* lui donna par sa propre vertu la *forme de l'essence*, mais non la *forme de la science;* puis il remonta au *Plérôme* après avoir rassemblé sa vertu, et il abandonna *Achamoth*, afin que celle-ci, sentant le malheur d'être hors du *Plérôme*, souhaitât de s'y élever : car elle avait en elle un parfum d'immortalité que lui avaient laissé *Christos* et *Pneuma* ; aussi est-elle appelée, non-seulement *Sophia*, à cause de son père (l'Éon *Sophia supérieure*), mais encore *Pneuma* (à cause de *Pneuma*, la compagne de *Christos*).

» Ayant reçu une forme et étant devenue intelligente, mais ayant été privée du Verbe qui était en elle d'une façon invisible (de Christos), elle se mit à chercher la lumière qui l'avait abandonnée. Alors *Horos* se présenta à elle et l'arrêta en criant *Iao*[6] : ce fut, disent les

[1] *Voy.* plus haut, p. 508, note 2. — [2] *Voy.* plus haut, p. 507, note 1. — [3] Cette histoire d'*Achamoth* paraît n'être qu'une interprétation allégorique du premier chapitre de la *Genèse*. *Achamoth s'agitant dans les ténèbres et dans le vide* est vraisemblablement une idée empruntée à ce verset : « *Terra erat inanis et vacua, et tenebræ erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* » Les Valentiniens, comme le dit plus bas saint Irénée, donnaient à *Achamoth* le nom de *Pneuma* ; ils la considéraient comme l'*Ame du monde*. Ils s'étaient peut-être inspirés aussi de Platon, selon lequel il y avait eu primitivement une Ame agitée d'un mouvement désordonné, comme nous l'avons expliqué, p. 428-430. Quant aux *Ombres* et au *Cénôme*, *Voy.* plus haut, p. 500, note 5. — [4] *Achamoth n'avait rien compris*, c'est-à-dire ne connaissait pas le *Plérôme*. Cette *ignorance* fut l'origine de ses *passions* qui ne cessèrent que lorsque *Jésus* lui eut donné la *forme de la science*. — [5] *Stauros* est ici pour *Horos*. En effet, saint Irénée dit dans un autre passage (III, 20) : « Is qui ab illis affingitur sursum Christus, superextensus *Horo*, id est *fini*, formavit Matrem eorum. » Sur *Stauros* et *Horos*, *Voy.* p. 509, note 1. — [6] C'est un des noms de Dieu en hébreu. On le retrouve dans un des formu-

Valentiniens, l'origine de ce mot. *Achamoth* n'ayant pu, à cause de la *passion* à laquelle elle était en proie, franchir la barrière que lui opposait Horos, et étant demeurée seule *hors du Plérôme*, elle éprouva une *passion* complexe : car elle ressentit de la tristesse parce qu'elle n'avait rien saisi; de la *crainte*, parce qu'elle redoutait d'être privée de l'existence comme elle avait été privée de la lumière ; de la *perplexité*, à cause de toutes ces choses; et cette tristesse, cette crainte, cette perplexité avaient pour cause l'*ignorance*. En outre, il lui arriva une autre affection : ce fut sa *conversion* (ἐπιστροφή)[1] vers l'Éon auquel elle devait l'existence. C'est ainsi que fut constituée *l'essence de la matière* dont ce monde a été composé : car la *conversion* d'*Achamoth* donna naissance à l'*âme du Démiurge* et aux autres *âmes*; sa crainte et sa tristesse [ses *passions*], aux *éléments corporels du monde*....

» Après avoir été plongée dans toute espèce de passions et s'être un peu relevée avec peine, *Achamoth* implora la lumière qui l'avait abandonnée, c'est-à-dire *Christos*. Celui-ci, qui était remonté au *Plérôme*, ne voulut pas en descendre une seconde fois : il envoya à *Achamoth* le *Paraclet* ou *Sauveur* (*Jésus*). Le Père et les Éons lui accordèrent tout pouvoir et soumirent tout à son empire, « afin qu'en lui fussent fondées toutes choses, soit visibles, soit in- » visibles, les Trônes, les Déités, les Dominations[2]. » Les *anges*, qui étaient nés en même temps que le *Sauveur*, lui servirent d'escorte. Frappée de respect en sa présence, *Achamoth* se voila d'abord chastement. Puis, l'ayant considéré ainsi que *tous ses fruits*[3] (σὺν τοῖς

laires de baptême employés par les Gnostiques : Christos le Sauveur, qui délivre notre âme de ce monde et de tout ce qu'il renferme, au nom de *Iao*, et qui nous a rachetés au prix de son âme, est Jésus le Nazaréen. » *Voy.* M. Matter, t. II, p. 342.

[1] L'idée et l'expression de *conversion* sont platoniciennes. *Voy.* plus haut, p. 348. — [2] C'est une idée empruntée à un passage de saint Paul : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ: quoniam *in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive Throni, sive Principatus, sive Potestates;* omnia enim per ipsum et in ipso creata sunt. » (*Ad Colossenses*, I, 15, 16.) Les Gnostiques remplaçaient *Principatus* par *Deitates* et désignaient par ce nom le *Démiurge*, les *anges* et les *archanges* de l'Ogdoade inférieure. — [3] L'expression mystique de *fruits* désigne les *formes intelligibles* ou *idées* que Jésus avait reçues de tous les Éons et dont il communiqua la connaissance à Achamoth en lui donnant une *vertu*, c'est-à-dire la *forme de la science*. Théodoret dit à ce sujet : « Les Valentiniens donnent à Jésus le nom de *Paraclet*, parce qu'il vint [à *Achamoth*] *plein des Éons* (πλήρης τῶν Αἰώνων), vu qu'il était *émané de tout le Plérôme*. »

τῇ καρποφορίᾳ), elle accourut à lui et reçut une *vertu* par l'effet de son apparition. Le *Sauveur* donna à *Achamoth* la *forme de la science*[1] et la guérit de ses *passions ;* il la sépara de ses passions sans toutefois l'en délivrer complétement : car les passions d'*Achamoth* ne pouvaient être anéanties comme celles de Sophia supérieure parce qu'elles s'étaient déjà enracinées et développées. Les ayant donc séparées d'*Achamoth*, le *Sauveur* les mélangea, leur donna de la consistance, les changea de *passions incorporelles* en *matière incorporelle*, leur donna l'aptitude et la nature nécessaires pour former des agrégats et des corps. Il en résulta *deux essences : l'une mauvaise, née des passions* [*l'essence matérielle*] ; *l'autre exposée aux passions et née de la conversion d'Achamoth* [*l'essence animique*]. C'est pour cela que les Valentiniens disent que *le Sauveur* [*Jésus*] *a créé le monde en puissance*[2] (δυνάμει δεδημιουργηκέναι). »

« Délivrée de ses passions, *Achamoth* contempla avec amour les *lumières* (φῶτα) qui étaient avec le *Sauveur*, c'est-à-dire les *anges* qui l'accompagnaient, et, *s'étant unie à ces anges, elle enfanta, à leur image, des fruits spirituels, semblables aux satellites du Sauveur* (κεκυηκέναι καρποὺς κατὰ τὴν εἰκόνα, κύημα πνευματικόν, καθ' ὁμοίωσιν γεγονότων τῶν δορυφόρων τοῦ Σωτῆρος). » (S. Irénée, I, 2, 4.)

Cette histoire allégorique de la chute et du repentir d'Achamoth offre sous plusieurs rapports une répétition de la passion de Sophia supérieure. Elle joue un rôle très-important dans le système de Valentin et dans les critiques que Plotin lui adresse.

1° Elle explique d'une façon figurée comment l'*essence spirituelle*, étant sortie du *Plérôme*, a, en s'éloignant de son origine, engendré successivement l'*essence animique*, puis l'*essence matérielle*, qui est la dernière émanation de la puissance divine[3].—En effet, *par son union avec les anges, Achamoth a enfanté les germes*

[1] « Il lui donna, dit Clément d'Alexandrie, la *connaissance des choses du Plérôme*, depuis le Père incréé jusqu'à elle. » — [2] Jésus a créé le monde *en puissance* en formant la *matière incorporelle* qui, selon l'expression de Plotin, est la *puissance de devenir toutes choses*. Il a ensuite créé le monde *en acte* quand, par l'intermédiaire du *Démiurge*, il a changé la *matière incorporelle* en *corps*, et qu'il s'est servi de lui comme instrument pour former tous les êtres *à l'image des Éons*. Voilà pourquoi Héracléon disait : « *Logos* est le *véritable créateur du monde* (ὁ κατ' ἀλήθειαν κτιστής)... C'est *Logos* qui a fait faire le monde au *Démiurge*. » — [3] De même, dans le système des Néoplatoniciens, l'Intelligence a engendré l'Ame, et l'Ame, la Matière.

spirituels[1] qui, après s'être développés ici-bas en passant de corps en corps, doivent à la fin des temps devenir les épouses des anges, comme Achamoth elle-même deviendra l'épouse de Jésus(p. 516). — *Par sa conversion vers l'auteur de son existence, Achamoth a produit les âmes. — Par ses passions, elle a donné naissance à la matière.*

2° La *forme de la science* qu'Achamoth reçut de Jésus [elle avait déjà reçu de Christos la *forme de l'essence*] était la *connaissance du Plérôme à l'image duquel fut formé le monde visible*, comme nous le verrons plus loin[2]. Ainsi, les *idées* données par Jésus à Achamoth, et transmises par celle-ci au Démiurge, étaient les *types des êtres psychiques et hyliques* [3].

3° Les *passions* d'Achamoth avaient pour cause générale l'*ignorance* (p. 510). Elle fut guérie par la *vertu* que lui communiqua Jésus, c'est-à-dire par la *science*. Donc *le principe du mal est l'ignorance, la Gnose est la rédemption véritable* (p. 285, note 2), et, sous ce rapport, l'histoire d'Achamoth est pour les Gnostiques l'histoire même de l'âme humaine, comme le dit Plotin lui-même (§ 6, p. 275).

4. *Démiurge.*

« Trois choses avaient été produites : la *matière* (ὕλη), née de la *passion d'Achamoth;* l'*essence psychique* ou *animique* (τὸ ψυχικὸν), née de sa *conversion;* l'essence *pneumatique* ou *spirituelle* (τὸ πνευματικὸν), qu'*Achamoth* avait enfantée [par son *union avec les satellites de Jésus*]. Alors *Achamoth* s'occupa de donner la *forme* à ces trois essences. Elle ne put donner la forme à l'*essence pneumatique*, parce qu'elle lui était consubstantielle. Elle s'occupa donc de donner la forme à l'*essence psychique*, et *elle réalisa les idées qu'elle avait reçues du Sauveur* (προβαλεῖν τὰ μαθήματα τὰ παρὰ τοῦ Σωτῆρος). De l'essence psychique, elle forma d'abord le *Père* et le *Roi de tous les êtres*, soit de ceux qui lui sont consubstantiels, c'est-à-dire des *êtres psychiques* que les Valentiniens nomment *êtres de droite*, soit

[1] C'est là le sens de la phrase de S. Irénée. Clément d'Alexandrie dit à ce sujet : « Les *anges masculins* fournissent les *germes* qui sont envoyés par *Achamoth* dans la génération, autant que cela est possible. » — [2] *Voy.* p. 534. — [3] Le mythe gnostique de *Jésus* et d'*Achamoth* a de l'analogie avec le mythe platonicien de *Poros* et de *Penia* (*Enn.* III, liv. v, § 9). *Jésus* apportant à *Achamoth* la *science du Plérôme* et *Poros* s'unissant à *Penia* représentent tous deux la *Forme descendant du monde intelligible dans la Matière.*

des *êtres nés de la passion d'Achamoth*, c'est-à-dire *êtres matériels* que les Valentiniens appellent *êtres de gauche*. C'est le *Démiurge* qui, secrètement dirigé par *Achamoth*, forma tous les êtres qui furent engendrés par lui. Aussi les Valentiniens l'appellent-ils *Metropator*, *Apator*, *Père* et *Démiurge* : *Père des êtres de droite*, c'est-à-dire *des psychiques*, *Démiurge des êtres de gauche*, c'est-à-dire *des hyliques*, enfin *Roi de toutes choses*. En effet *Achamoth, voulant faire toutes choses en l'honneur des Éons, fit leurs images* (βουληθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν Αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας πεποιηκέναι αὐτῶν); ou plutôt ce fut le Sauveur qui les fit par son entremise [1]. *Achamoth* fut elle-même l'image du *Père invisible* [Bythos] parce qu'elle resta inconnue au *Démiurge*; le *Démiurge* fut l'image de *Monogenes* (Noûs); enfin les *Archanges* et les *Anges* engendrés par lui furent les images des autres Éons.

» Les Valentiniens appellent le *Démiurge* le *Père* et le *Dieu des êtres qui sont hors du Plérôme*, parce qu'il a fait tous les êtres psychiques et hyliques. En effet, ayant séparé les deux essences psychique et hylique, et rendant corporelle la substance incorporelle, il fit les êtres qui sont célestes ou terrestres, psychiques ou hyliques, de droite ou de gauche, légers ou pesants. Il forma Sept Cieux sur lesquels il domine ; c'est pourquoi les Valentiniens donnent le nom d'*Hebdomade* au *Démiurge*, et celui d'*Ogdoade* à sa mère *Achamoth* laquelle représente le nombre de l'Ogdoade primitive et première du Plérôme. Selon les Valentiniens, les *Sept Cieux* formés par le *Démiurge* sont des *êtres intellectuels* (νοεροί), des *Anges*; le *Démiurge* est lui-même un *ange* semblable à Dieu ; enfin le *Paradis*, supérieur au troisième Ciel, est le quatrième ange sous le rapport de la puissance, et Adam a pris quelque chose de la nature de cet ange en demeurant avec lui.

» Selon les Valentiniens, le *Démiurge* s'imagina qu'il avait fait toutes ces choses par lui-même [2]; mais il fut guidé par *Achamoth* qui réalisait ainsi les idées [qu'elle avait reçues du Sauveur [3]]. En effet, il fit le ciel, forma l'homme, et façonna le globe terrestre. Il ignorait les *formes* (ἰδέαι) de toutes les choses qu'il fit; il ne connaissait point sa mère elle-même, et il croyait que lui seul était tout. Ce

[1] *Voy.* plus haut, p. 513, note 2. — [2] Théodoret dit à ce sujet : « Le *Démiurge* ne connaissait pas *Achamoth* à laquelle il servait d'instrument ; il croyait tout faire en vertu de sa propre puissance parce qu'il était actif. » — [3] Comme *Achamoth*, qui dirigeait le *Démiurge* dans ses créations, tenait elle-même ses *idées* de *Jésus*, le *Démiurge* fut en réalité l'instrument de *Jésus*, comme le disait Héracléon. *Voy.* plus haut, p. 513, note 2.

fut sa mère elle-même qui lui suggéra cette opinion, parce qu'elle voulut qu'il fût ainsi le chef et le principe de son essence propre [l'essence psychique] et le Seigneur de toute la création. Les Valentiniens donnent à la mère du *Démiurge* les noms d'*Ogdoade*, de *Sophia* [*inférieure*], de *Terre*, de *Jérusalem*[1], de *Pneuma* (Esprit-Saint)[2], de *Seigneur* (au masculin); ils disent qu'elle habite la *Région moyenne* (ὁ τῆς μεσότητος τόπος), au-dessus du *Démiurge*, mais *au-dessous* ou *hors du Plérôme*, jusqu'à la consommation des temps.

» L'essence matérielle avait été constituée par trois passions, la *crainte*, la *tristesse* et la *perplexité*. 1° Les êtres psychiques doivent leur substance à la *crainte* et à la *conversion* [d'Achamoth] : la *conversion* donna naissance au *Démiurge*; la *crainte*, aux autres *substances psychiques*, aux âmes des brutes, des bêtes féroces et des hommes. C'est pourquoi le *Démiurge*, étant incapable de connaître les êtres pneumatiques, s'imagina qu'il était seul Dieu et dit par la bouche des prophètes : « Je suis Dieu, et il n'y a pas d'autre Dieu que moi. » 2° De la *tristesse* naquirent les *mauvais esprits* (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας), le *Diable*, que les Valentiniens nomment *Cosmocrator* (Prince de ce monde), les *démons*, les *anges*, et en général toutes les substances qui forment les *mauvais esprits*. Le *Démiurge* est le fils d'*Achamoth*, et le *Cosmocrator* est la créature du *Démiurge*. Le *Cosmocrator* connaît les choses supérieures, parce qu'il est un *mauvais esprit*; le *Démiurge* au contraire les ignore parce qu'il est un *être psychique*. Enfin la mère du *Démiurge* habite la *Région supra-céleste* ou *moyenne*; le *Démiurge*, la *Région céleste* ou l'*Hebdomade*; le *Cosmocrator*, notre monde. 3° De la *perplexité*, passion la moins noble, naquirent, comme nous l'avons dit, les *éléments corporels* du monde, la terre, l'eau et l'air. Enfin, dans tous ces éléments est caché le *feu*, principe de mort et de destruction, comme l'*ignorance* est cachée dans les trois passions [la crainte, la tristesse et la perplexité]. » (S. Irénée, I, 5.)

D. *Nature et destinée de l'homme.*

Selon Valentin, l'homme est formé de trois essences : l'*esprit*, l'*âme*, la *matière vivante*. La prédominance naturelle d'une des trois essences constitue trois classes d'hommes, les *pneumatiques* ou *spirituels*, les *psychiques* ou *animiques*, les *hyliques* ou *matériels*.

[1] *Voy.* p. 524. — [2] *Voy.* p. 509.

La destinée de l'homme est de *se perfectionner* en dégageant peu à peu son esprit de la matière dans les existences successives par lesquelles il doit passer pour retourner au *Plérôme*.

Quand tous les esprits seront arrivés à la perfection, le but de la Providence étant atteint, le monde sera détruit, la *matière* sera anéantie, les *âmes* jouiront du repos, et les *esprits* rentreront dans le sein de Dieu dont ils sont sortis.

« Après avoir formé le monde, le *Démiurge* fit aussi l'*homme matériel;* il le tira, non de la terre aride, mais d'une essence invisible, d'une matière flexible et fluide, puis, soufflant sur lui, il introduisit en lui l'*homme psychique* [c'est-à-dire il lui donna une âme.] Tel est l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu : en tant qu'il est fait à l'*image* de Dieu, il est *hylique* et se rapproche de lui, mais ne lui est pas consubstantiel ; en tant qu'il est fait à la *ressemblance* de Dieu, il est *psychique:* de là vient que son essence est appelée *esprit de vie,* parce qu'elle provient d'une *émanation spirituelle* (ἐκ πνευματικῆς ἀποῤῥοίας). Enfin le *Démiurge* revêtit l'homme d'une *tunique de peau,* c'est-à-dire lui donna un corps visible[1].

» Le *Démiurge* ne connut pas le *germe* que *Achamoth* avait enfanté par la contemplation des satellites du Sauveur, *germe* qui était *consubstantiel à Achamoth* et par conséquent *spirituel.* Ce *germe* fut déposé dans le *Démiurge* à son insu, afin qu'introduit par lui dans l'âme qu'il avait donnée à l'homme, et porté dans ce corps matériel comme dans le sein d'une femme, il s'y développât et devînt apte à recevoir *la raison* (ou *la parole*) *parfaite.* Ainsi, par une providence et une vertu ineffables, *Achamoth,* à l'insu du *Démiurge,* introduisit dans le corps l'*homme pneumatique* avec le *souffle du Démiurge* [c'est-à-dire avec l'*homme psychique*][2]. Car le *Démiurge,* qui ne connaissait pas sa mère, ne connaissait pas non plus son germe. Les Valentiniens appellent ce germe l'*Église*[3], et disent que c'est l'*empreinte du sceau de l'Église supérieure* (ἀντίτυπος[4] τῆς ἄνω Ἐκκλησίας). Ils prétendent que l'homme, tel qu'il

[1] « Adam est revêtu du *quatrième homme,* dit Théodoret, c'est-à-dire de l'*homme terrestre*; c'est là ce qu'il faut entendre par la *tunique de peau.* » — [2] « Achamoth, dit Théodoret, produisit le *germe spirituel* qui était dans Adam, afin que son *os* (c'est-à-dire son âme raisonnable et céleste) ne fût pas vide, mais plein de *moelle spirituelle.* » Les Valentiniens comparaient l'*âme* aux *os* du corps. — [3] Théodoret ajoute : « qui est la *race élue.* » En effet, les Valentiniens disaient que le germe qu'ils avaient reçu d'Achamoth était une *semence d'élection.* — [4] L'expression d'ἀντίτυπος semble faire allusion à un verset de S. Paul : « Qui et *signavit nos,* et dedit pignus Spiritûs in cordibus nostris. » (*Ad Corinthios,* II ; I, 22.)

est en eux-mêmes, doit son *âme* au *Démiurge*, son *corps* à la *terre*, sa *chair* à la *matière*, et l'*homme spirituel* à *Achamoth*[1]. » (S. Irénée, I, 5.)

« Les Valentiniens distinguent trois espèces d'hommes, les *pneumatiques* (*spirituels*), les *psychiques* (*animiques*), les *hyliques* (*matériels*), comme furent Seth, Abel et Caïn, dont les noms désignent, non des individus, mais des espèces d'hommes. *Les hyliques sont destinés à périr*[2]. *Les psychiques, s'ils s'attachent au bien, jouiront du repos dans la région moyenne; s'ils inclinent vers le mal, ils iront s'y perdre. Quant aux germes pneumatiques, qui proviennent d'Achamoth* (après s'être formés et instruits depuis l'origine jusqu'à notre époque dans les âmes des justes, parce qu'ils ont été envoyés ici-bas à l'état d'enfants[3], et après être arrivés à la perfection), *ils deviendront les épouses des anges qui sont les satellites du Sauveur, tandis que leurs âmes jouiront d'un repos éternel avec le Démiurge dans la Région moyenne.* » (S. Irénée, I, 7.)

» Quand tous les germes spirituels seront arrivés à la perfection[4], leur mère *Achamoth* quittera la *Région moyenne*, entrera dans le *Plérôme* et recevra pour époux le *Sauveur* né de tous les Éons. Ainsi s'accomplira *l'union* (συζυγία) *du Sauveur et d'Achamoth*. Ce sont l'Époux et l'Épouse, et le *Plérôme* entier est la Chambre nuptiale[5]. *Les pneumatiques, s'étant dépouillés de leurs âmes et étant devenus des esprits intellectuels* (ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους), *entreront dans le Plérôme sans pouvoir être vus ni arrêtés, et deviendront les épouses des anges qui*

[1] Ces idées sur la nature des principes qui constituent l'homme sont empruntées à la Kabbale. *Voy.* plus haut, p. 374, note 2. — [2] « La *race hylique*, dit Théodoret, est périssable par sa nature même. La *race psychique*, possédant le libre arbitre, peut arriver à la foi et à l'immortalité, ainsi qu'à l'incrédulité et à la corruption, selon le choix qu'elle fera. Quant à la *race pneumatique*, elle est assurée de son salut en vertu de sa nature... En effet, les *pneumatiques* ont la permission de pécher parce qu'ils possèdent la *perfection*; même s'ils commettent des péchés, ils seront sauvés en vertu de leur nature, parce qu'ils ont le caractère d'*élus*. » *Voy.* p. 297, note 1. — [3] « Les germes pneumatiques ont été envoyés ici-bas pour se former et s'instruire avec les âmes auxquelles ils sont unis. Ce sont là, disent les Valentiniens, le *sel* et la *lumière* du monde. » (S. Irénée, I, 6.) — [4] « La consommation des temps arrivera quand seront formés et perfectionnés par la *science* (γνώσει) tous les *hommes pneumatiques*, qui ont une connaissance parfaite de Dieu et d'Achamoth, et qui ont été initiés par elle aux mystères. Or ces hommes, ce sont les Valentiniens. » (S. Irénée, I, 6.) — [5] C'est une allusion à un passage de saint Matthieu (XXV, 1): « Exierunt obviam Sponso et Sponsæ. »

sont les satellites du Sauveur[1]. Le *Démiurge* passera [de l'Hebdomade] dans la *Région moyenne* qu'habitait Achamoth, et *les âmes des justes y viendront jouir du repos:* car rien de *psychique* ne peut être admis dans le *Plérôme*. Quand toutes ces choses seront accomplies, le feu, qui est caché dans l'intérieur du monde, brillera, s'élancera, dévorera toute la matière, et, après s'être consumé avec elle, sera anéanti. » (S. Irénée, I, 7.)

Dans le passage précédent, les mots *sans pouvoir être vus ni arrêtés* font allusion à un point important de la doctrine des Gnostiques. Selon eux, quand la carrière des épreuves sera terminée, les *pneumatiques, marqués du sceau des élus,* traverseront heureusement, pour entrer au *Plérôme*, la région habitée par les *anges* et par le *Démiurge*, qui n'arrêtera et ne jugera que les *psychiques*. Voici ce que S. Irénée dit à ce sujet :

« Il en est qui rachètent les mourants en leur versant sur la tête de l'eau mélangée à de l'huile ou à du baume, en prononçant les paroles que nous avons déjà rapportées, afin que ceux-ci ne puissent être vus ni arrêtés par les Principautés et les Dominations, et que leur *homme intérieur* s'élève invisible dans la région supérieure, tandis que leur corps reste ici-bas. Ils prescrivent à l'esprit de dire en arrivant devant les Principautés et les Dominations : « Je suis fils du » Père préexistant. Je suis venu voir les choses qui me sont propres » et celles qui me sont étrangères, qui ne me sont pas précisément » étrangères, mais qui appartiennnent à Achamoth, qui est une » femme et qui les a faites pour elle-même. Je tire mon origine de » Celui qui est préexistant; je reviens vers ce qui m'est propre et » et dont je suis parti. » Par la vertu de ces paroles, l'esprit échappe aux Dominations. Il arrive ensuite devant le Démiurge et il dit : « Je suis un vase précieux, plus précieux que la femme qui vous a » créé. Si votre mère [Achamoth] ignore sa racine, je me connais » moi-même et je sais quelle est mon origine. J'invoque le secours » de l'incorruptible Sophia, qui est dans le Père, de Sophia, qui est » la mère de votre mère Achamoth, qui elle-même n'a point de père » ni d'époux, et qui, née d'une femme [Sophia] et femme elle- » même, vous a créé sans connaître sa mère [Sophia] et se croyant

[1] « Les *pneumatiques*, dit Théodoret en exposant la doctrine de Valentin, ayant quitté leurs âmes, verront leur Mère se réunir à son Époux, deviendront eux-mêmes les épouses des anges; ils entreront dans la Chambre nuptiale, en s'avançant au delà d'*Horos*, et ils seront admis à la vision de l'Esprit, après être devenus des *éons intellectuels* pour les Noces intellectuelles et éternelles de la syzygie. »

» seule. J'implore le secours de sa mère [Sophia]. » En entendant ces mots, le Démiurge est troublé; il rougit de sa racine et de la naissance de sa mère [parce qu'elle est née de la passion de Sophia], et il laisse passer l'esprit. » (S. Irénée, I, 21.)

Voici une variante de la même idée :

« Les disciples de Marcus disent qu'ils l'emportent en science sur tous les mortels, qu'eux seuls ont pénétré la profondeur de la *Science de la Puissance ineffable*, qu'ils sont au-dessus de toute puissance. Aussi commettent-ils toute sorte de péchés sans aucun scrupule ni aucune crainte : car, grâce à la rédemption [qui est la possession de la Gnose], ils ne peuvent être vus ni arrêtés par le Juge [le Démiurge]. Si celui-ci cependant les arrête, se tenant devant lui avec la rédemption, ils prononceront ces paroles : « Compagne de Dieu et de la » mystérieuse *Sigé* qui a précédé les siècles, toi [*Sophia*], sous la » conduite et par l'aide de laquelle les Grandeurs qui contemplent » toujours la face du Père [les *anges*] ramènent à la région supé- » rieure leurs *formes*[1], formes que cette *audacieuse* [*Achamoth*] » conçut par son imagination, quand, par la bonté du Père, elle » nous enfanta à leur image en rêvant aux choses supérieures; » voici le Juge, et le héraut m'ordonne de me justifier. Toi, qui » connais ce qui nous concerne tous deux [*Achamoth* et les » *pneumatiques*], plaide devant le Juge notre cause à tous deux, » puisqu'elle est la même. » Dès que Sophia entend cette prière, elle se hâte d'apporter ce *casque infernal* dont parle Homère[2], pour les rendre invisibles et les dérober au juge. Les ramenant aussitôt à la région supérieure, elle les introduit dans la Chambre nuptiale [le *Plérôme*] et les rend à leurs époux. » (S. Irénée, I, 14.)

§ IV. CRITIQUES QUE PLOTIN ADRESSE AU SYSTÈME DES GNOSTIQUES.

Après avoir exposé d'après saint Irénée les principes essentiels du système des Gnostiques, envisagé du moins au point de vue de la philosophie, nous allons passer en revue, en y ajoutant les éclaircissements nécessaires, les critiques que Plotin adresse à la doctrine de ses adversaires.

1. *Bythos.*

« On ne saurait dire qu'il y a dans le Principe de toutes choses

[1] Les *pneumatiques* sont, selon les Gnostiques, les *images des anges* qui servent de satellites à *Jésus*, comme on l'a vu p. 513.— [2] *Voy. Iliade*, V, 845.

deux natures, l'une *en puissance*, l'autre *en acte.* » (§ 1, p. 258.) Cette phrase de Plotin est dirigée contre la doctrine des Valentiniens.

Selon eux, Dieu est resté une longue suite de siècles avant de se manifester : il a eu successivement, d'abord la *pensée*, ensuite la *volonté* de produire. C'est pour cela que Ptolémée, comme on l'a vu plus haut (p. 503-504), distinguait en *Bythos* deux *dispositions*, qu'il appelait *Ennoia* et *Thelesis*.

Selon Plotin, au contraire, l'Un est, de toute éternité, tout à la fois la Puissance de toutes choses et l'Acte souverainement immuable (*Enn.* V, liv. IV, § 2; *Enn.* VI, liv. VIII, § 20). De toute éternité, par une nécessité naturelle, il a engendré l'Intelligence, l'Intelligence a engendré l'Ame, et l'Ame a fait le monde. Il en résulte que le monde est créé, en ce sens qu'il a un principe auquel il doit son existence et sa forme ; il n'est pas créé, en ce sens qu'il n'a pas eu de commencement (*Enn.* III, liv. II, § 1, 2). Plotin revient plusieurs fois sur cette idée dans le livre IX (§ 3, 7; p. 264, 275). Dans son système, le monde n'existe, ni en vertu d'une chute (§ 4, p. 266), ni en vertu d'une détermination volontaire du Démiurge (§ 8, p. 277)[1] ; il existe nécessairement, parce que c'est une loi naturelle que le monde intelligible manifeste sa puissance par l'existence du monde sensible qui est son image (§ 3, 8 ; p. 264, 279).

2. *Noûs, Logos.*

Plotin dit dans deux passages que les Gnostiques supposent qu'il y a plusieurs Intelligences.

« On ne saurait imaginer au-dessous du Premier *deux Intelligences*, l'une *en repos*, l'autre *en mouvement*... Il ne convient pas d'admettre qu'il y ait plusieurs Intelligences, en disant que *l'une pense*, et que *l'autre pense que la première pense*. » (§ 1, p. 258-260.)

« Comprenant mal Platon, les Gnostiques ont imaginé une *Intel-*

[1] Voici ce que saint Augustin dit de cette opinion : « Quant à ceux qui, tout en avouant que le monde est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible que le monde a toujours été fait, ils semblent, à la vérité, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite, et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un coup quelque chose à l'esprit qu'il n'avait pas auparavant, c'est-à-dire *une volonté muable de créer le monde*, à lui, qui est incapable de tout changement ; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards. » (*Cité de Dieu*, XI, 4; t. II, p. 268, trad. de M. Saisset.)

ligence en repos, qui contient en soi toutes les essences, une *Intelligence qui les contemple dans la précédente*, et une *Intelligence qui pense discursivement*. Souvent ils regardent cette Intelligence discursive comme l'Ame créatrice. » (§ 6, p. 272.)

En rapprochant ces passages, on voit que Plotin reproche aux Gnostiques de faire de l'Intelligence divine deux hypostases distinctes, l'*Intelligence qui est en repos, qui contient les essences, qui pense*, et l'*Intelligence qui est en mouvement, qui pense que la première pense, qui contemple les essences dans la précédente*. Ces deux Intelligences correspondent, la première à *Noûs, en qui le Père parfait a produit toutes choses à l'état de germe*, et la seconde, à *Logos, principe et formateur de tout le Plérôme* (p. 500-502, 505).

Quant à l'*Intelligence discursive* ou *Ame créatrice*, c'est *Achamoth*, comme on le verra plus loin.

Enfin, dans le § 1 (p. 259, 261), Plotin dit encore :

» Quant à la *Raison* (ou *Verbe*, λόγος) qui descend de l'Intelligence dans l'Ame et la rend intellectuelle, elle ne constitue pas une nature distincte de l'Intelligence et de l'Ame et intermédiaire entre elles. »

Cette *Raison*, ce *Verbe*, dont les Gnostiques faisaient une hypostase intermédiaire entre l'Intelligence et l'Ame créatrice, n'est autre que le second *Logos* de Valentin, l'Éon Jésus, qui, comme on l'a vu plus haut (p. 510), a été produit par tous Éons et a donné à *Achamoth* la *forme de la science* pour qu'elle créât le monde par le ministère du *Démiurge*.

En résumé, Plotin reproche aux Gnostiques de décomposer l'Intelligence divine en plusieurs hypostases, entre lesquelles ils établissent des distinctions arbitraires. Son argumentation, à cet égard, peut être comparée à celle de S. Irénée (II, 12, 13).

3. *Éons*.

Sans examiner les détails de l'Éogonie de Valentin, Plotin en indique clairement les principaux caractères dans le § 6 (p. 272-274) :

« *En nommant une multitude de Principes intelligibles*, les Gnostiques croient paraître en montrer une connaissance exacte, tandis que, en les supposant si nombreux, *ils les rabaissent et les rendent semblables aux êtres inférieurs et sensibles*... Il faut reconnaître que le Principe inférieur au Premier [l'Intelligence] contient toutes les Essences, et ne pas admettre qu'il y ait hors de ce Principe des Intelligibles[1] [c'est-à-dire des *Éons*]..... Lorsque les Gnos-

[1] Plotin les appelle les *Êtres plus puissants que l'Ame*, § 11, p. 288.

tiques combattent les anciens, ils ne font qu'introduire un grand nombre de *générations* et de *destructions*. »

On ne peut mieux signaler en quelques lignes le défaut qu'avaient les doctrines gnostiques de changer des conceptions métaphysiques en personnifications mythologiques par cette foule d'*Éons* dont elles composaient le *Plérôme* et par cette longue suite de *syzygies* mystiques qu'elles avaient imaginées pour expliquer les rapports de ces hypostases chimériques (p. 500). Saint Irénée (II, 17, 18) adresse aux Gnostiques à ce sujet des critiques analogues à celles de Plotin.

4. *Jésus.*

Sans nommer expressément l'Éon *Jésus* des Gnostiques, Plotin discute à diverses reprises la doctrine que ces sectaires enseignaient sur cet *Éon* considéré à la fois comme le *Créateur du monde* et comme le *Sauveur des esprits*, auxquels il est venu ici-bas apporter la *Rédemption spirituelle*, la *Gnose*, qui est la *connaissance de Bythos et du Plérôme*. Il y a à ce sujet dans notre auteur deux passages que leur extrême concision rend fort obscurs. Les voici tout entiers :

« Comme les Gnostiques n'ont aucune estime ni pour l'œuvre du *Démiurge*, ni pour cette terre, ils prétendent que la divinité a créé pour eux la *Terre nouvelle*, qui est destinée à les recevoir quand ils s'en iront d'ici-bas, et qui est, disent-ils, la *Raison du monde*. Mais quel besoin ont-ils d'aller habiter dans le *Paradigme* du monde qu'ils haïssent ? D'où provient d'ailleurs ce Paradigme ? Selon eux, le Paradigme n'a été créé que lorsque son auteur *a incliné vers les choses d'ici-bas*. Si le créateur du Paradigme s'est beaucoup occupé du monde pour faire un monde inférieur au monde intelligible qu'il possédait, quel besoin en avait-il ? Si c'est avant le monde [qu'a été créé le Paradigme], dans quel but l'a-t-il été ? Était-ce pour que les âmes fussent sauvées [restassent dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas] ? Pourquoi donc n'ont-elles pas été sauvées [ne sont-elles pas restées dans le Paradigme] ? Dans cette hypothèse, [le Paradigme] a été créé inutilement. Si c'est après le monde [qu'a été créé le Paradigme], si son auteur l'a tiré du monde *en dépouillant la Forme de la Matière*, l'expérience que les âmes avaient acquise dans leurs épreuves antérieures suffisait pour leur apprendre à faire leur salut [à rester dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas]. Enfin si les Gnostiques prétendent avoir reçu dans leurs âmes la *Forme du monde*, que signifie ce langage ? » (§ 5, p. 269-271.)

Plotin dit encore à ce sujet dans un autre passage (§ 11, p. 289) :

« Comment cette *Raison du monde*, que les Gnostiques appellent la *Terre étrangère*, et qui, comme ils le disent, a été produite par les *puissances supérieures*[1], n'a-t-elle pas conduit ses auteurs à *incliner*[2] ? »

Pour expliquer ces deux passages, nous allons en reprendre une à une les expressions et en discuter le sens : car les termes de *Terre nouvelle, Raison du Monde, Paradigme, Forme du monde, Terre étrangère*, employés par Plotin comme synonymes pour désigner l'Éon *Jésus*, ne paraissent pas avoir eu la même valeur dans le système des Gnostiques.

1° *Terre nouvelle.*—La *Terre nouvelle* destinée à recevoir les *pneumatiques* quand ils s'en iront d'ici-bas, c'est l'*Église triomphante* personnifiée par *Achamoth, mère des pneumatiques*, qui sont sortis du *Plérôme* avec elle, et qui doivent y rentrer également avec elle quand elle deviendra l'*Épouse* de *Jésus* (p. 518).

En effet, saint Irénée affirme que les Valentiniens donnaient à *Achamoth, mère des pneumatiques*, les noms de *Terre* et de *Jérusalem* (p. 516). Donc la *Terre Nouvelle* est la même chose que la *Jérusalem nouvelle*, dont saint Jean dit dans l'*Apocalypse* (XXI, 1-2) :

« Et vidi cœlum novum et *terram novam*[3]. Primum enim cœlum et prima terra abiit, et mare jam non est.

» Et ego Joannes vidi sanctam civitatem *Jerusalem novam*, descendentem de cœlo a Deo, paratam sicut *sponsam ornatam viro suo*. »

Ainsi, la *Terre nouvelle* est l'*Église triomphante*. Mais tandis que les Valentiniens la personnifient dans *Achamoth*, Plotin l'identifie avec *Jésus, l'époux d'Achamoth*: car il affirme que la *Terre nouvelle* est la *Raison du monde*; or la *Raison du monde* est *Jésus*, comme nous allons le voir.

2° *Raison du monde, Paradigme du monde.* — Plotin emploie ces deux expressions comme synonymes. Elles désignent le *type* et le *créateur* du monde.

On a vu plus haut (p. 513, note 2) que *Jésus*, appelé aussi *Logos*, et engendré par tous les Éons « afin qu'en lui fussent fondées toutes choses, soit visibles, soit invisibles, » a été *le véritable Créateur du monde*, que le Démiurge lui a seulement servi d'instrument. C'est donc à lui que paraît convenir particulièrement le nom de *Raison*

[1] Ces *Puissances supérieures* sont *Bythos*, *Noûs* et *Logos*. — [2] Ici *incliner* signifie *déchoir*, tandis que plus haut l'expression « *a incliné* vers les choses d'ici-bas » veut dire « *a voulu produire* les choses d'ici-bas. » — [3] On trouve les mêmes idées dans Isaïe, LXVI, 17.

ou *Verbe du monde* (λόγος τοῦ κόσμου) : car il est, comme le dit Plotin (§ 1, p. 259, 261), « la *Raison* qui est descendue de l'Intelligence dans l'Ame et l'a rendue intellectuelle, » c'est-à-dire qui a donné à Achamoth la *forme de la science* pour qu'elle créât le monde par le ministère du Démiurge (p. 513-515).

On a vu aussi p. 515, que toutes les choses créées ont été faites *en l'honneur des Éons*, c'est-à-dire qu'elles en sont les *images* (εἰκόνες), les *empreintes*[1] (ἀντίτυποι). Sous ce rapport, le *Plérôme* est le *Paradigme du monde*. Mais le nom de *Paradigme du monde* s'applique également bien à *Jésus*, puisque c'est lui qui a communiqué à Achamoth et au Démiurge la *connaissance des Éons*, en d'autres termes, les *idées* d'après lesquelles ils ont fait toutes choses.

Ces termes de *Raison du monde* et de *Paradigme du monde* sont expliqués dans le passage suivant de Philon, dont la doctrine a beaucoup d'analogie avec celle des Gnostiques :

« Pour parler sans images, le *Monde intelligible* n'est pas autre chose que la *Raison de Dieu créant le monde* (ὁ θεοῦ λόγος κοσμοποιοῦντος). En effet, cette cité idéale n'est que *la Conception de l'architecte songeant à construire en réalité la cité intelligible* (ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς ἤδη τὴν νοητὴν πόλιν κτίζειν διανοουμένου). La Raison de Dieu est le *Paradigme suprême* (τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα), l'*Idée des idées* (ἰδέα τῶν ἰδέων). » (*De Creatione mundi*, 6.)

Nous allons maintenant essayer d'expliquer le sens des objections que Plotin adresse aux Gnostiques au sujet du Paradigme :

« Quel besoin les Gnostiques ont-ils d'aller habiter dans le Paradigme de ce monde qu'ils haïssent? D'où provient d'ailleurs ce Paradigme? Selon eux, le Paradigme n'a été créé que lorsque son auteur *a incliné* vers les choses d'ici-bas. »

Bythos a produit le *Plérôme* lorsqu'il a résolu de se manifester, et les *Éons, pour l'honneur et la gloire de Bythos*, ont produit eux-mêmes *Jésus*, afin qu'en lui fussent fondées toutes les choses, soit visibles, soit invisibles (p. 500, 508). Ainsi, la production du *Paradigme* a eu pour conséquence la production du Monde visible. C'est pour cela que Plotin dit que « le Paradigme n'a été produit que lorsque son auteur [*Bythos*] *a incliné vers les choses d'ici-bas* [c'est-à-dire a voulu produire le monde][2]. »

[1] D'après les Kabbalistes, tous les êtres portent l'*empreinte* de Dieu, tous sont les *symboles* de son intelligence: « Dieu, dit le *Zohar*, est le commence- » ment et la fin de tous les degrés de la création; tous ces degrés sont *mar-* » *qués de son sceau.* » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 160, 216.) *Voy.* encore plus loin, p. 534. — [2] Plotin dit dans le même sens, § 8, p. 772: « Les Gnos-

« Si le créateur du Paradigme s'est beaucoup occupé du monde pour faire un monde inférieur au monde intelligible qu'il possédait, quel besoin en avait-il ? »

L'objection de Plotin porte ici sur l'harmonie que les Gnostiques prétendaient établir entre le *Paradigme* et le *Monde*, et l'on trouve à ce sujet dans saint Irénée (II, 15) un passage très-propre à éclaircir la pensée de notre auteur :

« Si l'on demande aux Gnostiques pourquoi le *Plérôme*, dont ils disent que la Création est l'*image*, est composé d'une Ogdoade, d'une Décade et d'une Dodécade, ils ne pourront rien nous répondre; ils seront donc obligés d'avouer que c'est sans raison que le Père a donné une pareille forme au *Plérôme*, et ils seront ainsi amenés à nier sa Providence s'ils reconnaissent qu'il a fait quelque chose sans raison. Ou bien ils diront que *le Plérôme a été produit par la Providence du Père pour qu'il y eût de l'harmonie dans la Création.* Dans ce cas, le *Plérôme* n'aura pas été produit pour lui-même, mais pour la Création qui devait en être l'image, et la Création sera plus honorée que le *Plérôme* si celui-ci n'a été produit que pour elle. »

Plotin ajoute :

« Si c'est avant le monde [qu'a été créé le Paradigme], dans quel but l'a-t-il été? Était-ce pour que les âmes fussent sauvées [restassent dans le Paradigme au lieu de descendre ici-bas]? Pourquoi donc n'ont-elles pas été sauvées [ne sont-elles pas restées dans le Paradigme]? Dans cette hypothèse, [le Paradigme] a été créé inutilement. »

Tout ce raisonnement de Plotin est fort obscur, par suite de sa concision. Ficin, dont la traduction est ailleurs excellente, paraît ne pas avoir compris les allusions de Plotin, parce qu'il ne connaissait pas le système des Gnostiques, comme on le voit assez par son commentaire.

Voici le texte de Plotin :

Καὶ εἰ μὲν πρὸ τοῦ κόσμου, ἵνα τί; ἵνα φυλάξωνται ψυχαί; πῶς οὖν οὐκ ἐφυλάξαντο, ὥστε μάτην ἐγένετο;

Ficin traduit : « Et si ante mundum id jam curabat, cujusnam gratia id decernebat? forsan ut animæ ipsæ custodirent? Cur igitur non custodiverunt? Unde frustra factus est mundus. »

tiques pensent que le Démiurge n'est devenu la Cause créatrice que *par suite d'une inclination et d'un changement.* » Tertullien exprime la même idée par le mot *nutus:* « De Patris *nutu* aiunt factum [Nûn], volentis omnes in desiderium sui accendi. » (*Adversus Gnosticos*, 9.)

Taylor s'écarte de Ficin dans la traduction du membre de phrase ἵνα φυλάξωνται αἱ ψυχαί, et il met : « Was it in order that souls might be saved ? »

Nous avons adopté ce sens. Seulement, nous nous éloignons de Ficin plus que Taylor en ce que nous sous-entendons partout παράδειγμα et non pas κόσμος, parce que tout le raisonnement de Plotin roule, non sur la création du monde, mais sur la création du Paradigme. C'est le seul sens qui soit conforme à l'enchaînement des idées et au système même des Gnostiques. En effet, Plotin dit au § 10, p. 287 : « *Les autres âmes sont descendues ensemble ici-bas* [*avec l'Ame* ou *Sophia*] *ainsi que les membres de la Sagesse* [les *germes pneumatiques*], *et sont entrées dans des corps.* » Elles existaient donc dans le Paradigme avant d'entrer dans des corps. Leur descente dans ce monde étant une *chute*[1], Plotin demande pour quelle rai-

[1] D'après les Kabbalistes, ainsi que d'après Philon et Origène, les âmes ne sont ici-bas que par suite d'une *faute* qu'elles ont commise dans une vie antérieure quand elles habitaient le Paradis : « Selon les Kabbalistes, dit M. Franck, Adam et Ève, avant d'avoir été trompés par les ruses du serpent, n'étaient pas seulement affranchis des besoins du corps, mais ils n'avaient pas de corps, c'est-à-dire ils n'appartenaient pas à la terre. Ils étaient l'un et l'autre de pures intelligences, des esprits bienheureux comme ceux qui habitent le séjour des élus. C'est là ce que signifie cette nudité avec laquelle l'Écriture nous les représente au milieu de leur innocence ; et quand l'historien sacré nous raconte que le Seigneur les vêtit de tuniques de peau, cela veut dire que, pour leur permettre d'habiter ce monde, vers lequel les portait une curiosité imprudente ou le désir de connaître le bien et le mal, Dieu leur donna un corps et des sens. Voici l'un des nombreux passages où cette idée, adoptée aussi par Philon et par Origène, se trouve exposée d'une manière assez claire : « Avant d'avoir péché, Adam n'écoutait que cette sagesse dont » la lumière vient d'en haut ; il ne s'était pas encore séparé de l'arbre de vie. » Mais quand il céda au désir de connaître les choses d'en bas et de descendre » au milieu d'elles, alors il en fut séduit, il connut le mal et il oublia le bien ; » il se sépara de l'arbre de vie..... Lorsqu'Adam, notre premier père, habitait » le jardin d'Eden, il était vêtu, comme on l'est dans le ciel, d'un vêtement » fait avec la lumière supérieure. Quand il fut chassé du jardin d'Eden et obligé » de se soumettre aux nécessités de ce monde, alors qu'arriva-t-il ? Dieu, nous » dit l'Écriture, fit pour Adam et pour sa femme des *tuniques de peau* dont il » les vêtit : car, auparavant, ils avaient des tuniques de lumière, de cette lu- » mière supérieure dont on se sert dans l'Eden. » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 254). C'est par une conception analogue que Valentin disait qu'Adam, avant de descendre ici-bas, était demeuré dans le Paradis [le quatrième Ciel] et que le Démiurge lui avait fait ensuite une *tunique de peau*, c'est-à-dire un *corps* (p. 517).

son, si le *Paradigme* a été créé afin que les âmes demeurassent en lui et fussent sauvées par lui en en recevant la *Gnose*, elles sont cependant descendues ici-bas *par ignorance* au lieu de rester dans le Paradigme. Voilà pourquoi Plotin dit encore, § 16, p. 303 : « Les Gnostiques prétendent que la Providence divine ne s'occupe que d'eux-mêmes [en leur qualité de *pneumatiques*]. Est-ce pendant qu'ils vivaient là-haut [dans le Paradigme], ou seulement depuis qu'ils vivent ici-bas ? Dans le premier cas, *pourquoi sont-ils descendus sur la terre ?* Dans le second, pourquoi y restent-ils ? »

Saint Irénée adresse aux Valentiniens une objection semblable à celle de Plotin : « Puisque le Père suprême a été connu, quand il l'a voulu, non-seulement par les Éons, mais encore par les hommes de ces derniers temps, et que, s'il n'a pas été connu dans l'origine, c'est qu'il ne l'a pas voulu, la cause de l'*ignorance* est, selon vous, la volonté du Père suprême. S'il prévoyait ce qui devait arriver aux Éons, pourquoi n'a-t-il pas prévenu leur *ignorance*, que, par une espèce de repentir, il guérit ensuite par la production du Christ ? » (S. Irénée, II, 17.)

Passons maintenant à une autre phrase du texte de Plotin :

« Si c'est après le monde [qu'a été créé le Paradigme], *si son auteur l'a tiré du monde en dépouillant la Forme de la Matière*, l'expérience que les âmes avaient acquise dans leurs épreuves antérieures suffisait pour leur apprendre à faire leur salut [à ne pas descendre ici-bas]. »

Dans ce passage, la *Forme du monde* est l'Éon, dans lequel Plotin personnifie, comme nous l'avons déjà dit plus haut (p. 524), *l'Église spirituelle*, c'est-à-dire *l'ensemble des pneumatiques* qui, à la fin des temps, sortiront du *Monde visible*, et qui, *s'étant dépouillés de leurs corps* (condamnés à périr avec toute la matière), et *de leurs âmes* (destinées à jouir du repos dans la Région moyenne), étant devenus des *esprits intellectuels*, rentreront dans le *Plérôme*[1].

Héracléon disait à ce sujet : « Jésus est venu dans le monde pour chercher et sauver ce qui appartenait au Père et qui était perdu *dans la matière profonde de l'erreur* (ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης), afin que le Père soit connu et adoré par les siens... C'est le Moissonneur qui récolte les épis mûrs et les met dans la grange[2], c'est-à-dire qui introduit dans le repos par la foi les esprits qui, en vertu de leur

[1] *Voy*. p. 518. Les Gnostiques fondaient leur théorie sur ce principe : « *Les semblables se réunissent aux semblables*. » (S. Irénée, II, 29.) Voilà pourquoi ils enseignaient que les *pneumatiques* doivent seuls entrer dans le *Plérôme*. — [2] *Voy*. l'Évangile selon saint Jean, IV, 35-38.

disposition et de leur nature[1], peuvent être sauvés et recevoir la raison parfaite[2]. » (Origène, t. XII, p. 187 ; t. XV, p. 227.)

En interprétant d'après ces idées le passage de Plotin que nous traduisons, il paraît signifier que « l'auteur du Paradigme [*Bythos*] a tiré du monde le Paradigme [l'Église spirituelle personnifiée en *Jésus*] en dépouillant la *Forme* de la *Matière* [par la *rédemption pneumatique*, c'est-à-dire par la *connaissance de la grandeur ineffable de Bythos*, connaissance que *Jésus* est venu apporter en ce monde aux *pneumatiques*, et qui, dès cette vie, les élève au Plérôme[3]]. »

Quant à cette objection de Plotin : « L'expérience que les âmes avaient acquise dans leurs épreuves antérieures suffisait [sans la *rédemption pneumatique*] pour leur apprendre à faire leur salut [à ne pas descendre ici-bas], » elle fait allusion à la doctrine de la métempsycose qu'admettaient les Gnostiques[4], et elle doit être rapprochée d'une phrase qu'on retrouve dans le § 4, p. 267 : « Si l'Ame attend les âmes individuelles [c'est-à-dire si, pour détruire le monde et passer dans le Plérôme, Achamoth attend que toutes les âmes individuelles soient arrivées à la perfection], celles-ci auraient dû ne pas revenir dans la génération, puisque, dans la génération antérieure, elles ont déjà fait l'épreuve des maux d'ici-bas, et que, par conséquent, elles auraient depuis longtemps dû cesser de descendre sur la terre. »

3° *Forme du monde.* — « Si les Gnostiques, dit Plotin à la fin du passage que nous commentons, prétendent avoir reçu dans leurs âmes la *Forme du monde*, que signifie ce nouveau langage ? »

On a vu plus haut que les *élus* ont reçu dans leurs âmes des *germes pneumatiques, émanés du Plérôme* (c'est-à-dire *des anges qui étaient les satellites de Jésus et auxquels Achamoth s'est unie*), et *marqués du sceau de l'Église supérieure*[5]. C'est en ce sens que les Gnostiques prétendaient avoir reçu dans leurs âmes la *Forme du monde* ou le *Verbe*, c'est-à-dire une *émanation du Plérôme*.

Plotin est ici complétement d'accord avec saint Irénée, qui dit à ce sujet (II, 19) :

[1] « La nature des *élus*, disait Héracléon, est uniforme, unique et incorruptible. » (Origène, t. XVII, p. 244.) — [2] *Voy.* p. 517. — [3] *Voy.* p. 283, note 2 ; p. 285, note 2. Héracléon disait : « De même que le *pneumatique* a son autre moitié dans la région des Intelligences supérieures, moitié avec laquelle il doit s'unir un jour, de même il reçoit du *Sauveur* la force d'entrer dès à présent, par une *vie spirituelle*, dans cette *heureuse syzygie*. » (Origène, t. XIII, p. 11.) — [4] Sur la Métempsycose, *Voy.* p. 538. — [5] *Voy.* plus haut, p. 513, 517.

« Ils prétendent qu'ils sont *spirituels* parce qu'*une particule du Père de toutes choses a été déposée dans leurs âmes*. Ce germe leur donne la *science* et la *perfection*. »

Il est regrettable que Plotin, en développant aussi peu les objections qu'il adresse aux Gnostiques au sujet de leur doctrine sur l'incarnation du Verbe, n'ait pas mieux indiqué la différence qu'il établissait sans doute à cet égard entre eux et les catholiques. Heureusement, pour suppléer au silence que notre auteur a gardé sur ce point, nous avons un fragment précieux qui nous a été conservé par Eusèbe. C'est un morceau de cet Amélius même, qui, à l'instigation de Plotin, écrivit quarante livres contre les Gnostiques pour démontrer contre eux que les *Révélations de Zostrien* étaient un livre apocryphe (p. 492). Voici comment il s'exprimait au sujet de la doctrine chrétienne du Verbe, en l'interprétant dans le sens de la philosophie néoplatonicienne :

« Ce principe était le Verbe, selon lequel toutes choses ont été faites de toute éternité, comme le pensait Héraclite ; et c'était en ce sens que le Barbare [saint Jean] a pu dire que le Verbe occupe auprès de Dieu le rang et la dignité d'un principe et qu'il est Dieu même, ajoutant que c'est par lui que tout se fait et que c'est en lui que subsiste et que vit toute créature[1] ; qu'il tombe dans les corps et qu'y revêtant une chair il prend la forme humaine, de manière pourtant à laisser entrevoir la majesté de sa nature ; puis, après s'être délivré de cette enveloppe corporelle, il reprend sa nature divine dans toute sa pureté et redevient Dieu, comme il était avant d'être descendu dans le corps, dans la chair et dans l'homme. » (*Préparation évangélique*, II, 19.)

4° *Terre étrangère*. — « Comment, dit Plotin dans le second des passages que nous commentons, cette *Raison du monde* que les Gnostiques appellent la *Terre étrangère*, et qui, comme ils le disent, a été produite par les *Puissances supérieures*, n'a-t-elle pas conduit ses auteurs à incliner ? »

L'expression de *Terre étrangère* peut recevoir plusieurs sens qu'il est nécessaire de définir exactement pour l'intelligence des objections que Plotin adresse aux Gnostiques dans divers passages du livre IX.

D'abord la *Terre étrangère* est, comme la *Terre nouvelle*, l'*Église spirituelle* des Gnostiques personnifiée en son chef, *Jésus*, ou la *Raison du monde*, ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 524).

Dans ce cas, l'expression de *Terre étrangère* signifie que les

[1] Comparez cette phrase au passage de l'*Ennéade* V, cité p. 329-330.

pneumatiques, qui sont encore ici-bas, appartiennent cependant au *Plérôme* par leur essence, et, par conséquent, sont *étrangers au monde* (ξένοι τοῦ κόσμου), c'est-à-dire *supérieurs au monde par leur nature* (ὑπερκόσμιοι φύσει)[1]. Ils sont *dans le monde* (ἐν κόσμῳ), mais ils ne sont pas *du monde* (ἀπὸ κόσμου)[2]. Voilà pourquoi la vie terrestre est pour eux un *exil* (παροίκησις)[3].

Ensuite, l'expression *Terre étrangère*, prise dans un sens plus étendu et appliquée au *Plérôme* en général, signifie que *le Plérôme* (considéré comme la région lumineuse de *Bythos* et des *Éons*) *est séparé de la création par Horos* (qui personnifie ici la *limite*[4] des deux mondes visible et invisible), que *la Création est hors du Plérôme comme une tache dans un manteau*[5] ou *comme un centre dans un cercle*. Voilà pourquoi Plotin dit :

« *Si on laisse la matière isolée* [*du monde intelligible*], il s'en suivra que *les principes divins*, au lieu d'être partout, *seront en quelque sorte murés dans un lieu déterminé* (§ 3, p. 265)... *Comment ce monde sensible*, avec les dieux qu'il contient, *pourrait-il être séparé du monde intelligible?* » (§ 16, p. 301.)

Enfin, l'expression de *Terre étrangère* signifie encore que, *Dieu étant un esprit*, et *l'esprit ne connaissant que les choses spirituelles* (comme l'*âme* ne connaît que les *choses psychiques*)[6], *Dieu ne connaît que les natures spirituelles et n'est connu que par elles*. Il en résulte que la *Création est hors du Plérôme*, non-seulement en ce sens qu'elle occupe une *région séparée*, comme on l'a vu plus haut, mais encore en ce sens qu'*elle est hors de la Connaissance de Dieu*, parce qu'elle n'est pas connue de Dieu et qu'elle ne le connaît pas[7]. Voilà pourquoi Plotin dit :

[1] *Voy.* Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, p. 540. — [2] *Voy.* S. Irénée, I, 6. Les Gnostiques s'appliquaient ces deux versets de S. Jean (XVII, 11, 16): « Et jam non sum in mundo, et *hi in mundo sunt*, et ego ad te venio... *De mundo non sunt*, sicut ego non sum de mundo. » — [3] *Voy. Enn.* II, liv. IX, § 6, p. 271. — [4] *Voy.* plus haut, p. 509. — [5] *Voy.* S. Irénée, II, 5. Ce *manteau*, dans lequel le monde est comme une *tache*, représente la *manifestation* de Dieu : « L'Être suprême, dit Philon, est environné d'une *éclatante lumière* qui l'enveloppe comme un *riche manteau*. » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 304.) — [6] *Voy.* S. Irénée, I, 6. Ce principe des Gnostiques est analogue à celui des philosophes grecs : *Le semblable est connu par le semblable*. *Voy.* p. 208, note 3. — [7] « Ils disent qu'on est *dans le Plérôme* ou *hors du Plérôme* selon qu'on est *dans la Science* ou *dans l'Ignorance*, parce que celui qui est *dans la Science* est *dans Ce qu'il sait*... Étant *hors de leur Science* [en notre qualité de *psychiques*], nous sommes par là même *hors du Plérôme*. » (S. Irénée, II, 5.)

« Les Gnostiques admettent que Dieu s'occupe des hommes. Comment donc peut-il [comme ils le prétendent] négliger le monde qui le contient? etc. » (§ 9, p. 284.)

« Comment peut-il être pieux de prétendre que la Providence divine ne s'étend pas aux choses sensibles ou du moins ne s'occupe pas de quelques-unes d'entre elles? *Les Gnostiques prétendent que la Providence divine ne s'occupe que d'eux-mêmes* [en leur qualité de *pneumatiques*], etc. » (§ 16, p. 302.)

5. *Sophia supérieure.*

Plotin ne dit rien qui s'applique spécialement à *Sophia supérieure* si ce n'est dans le § 10, p. 287, où il l'appelle l'*Ame*, quoique ce soit réellement *Achamoth* ou *Sophia inférieure* qui, dans le système de Valentin, remplisse les fonctions de l'Ame universelle.

On peut résumer ainsi le rôle que Plotin attribue à *Sophia supérieure :*

L'*Ame* [*Sophia supérieure*] a incliné vers les choses d'ici-bas sans cependant y descendre. Elle a illuminé les ténèbres [en s'étendant au point de s'exposer à être anéantie] et de cette illumination est née dans la matière une *image* [*Achamoth*, image de Sophia supérieure].

Tout ce que Plotin ajoute sur l'Ame se rapporte exclusivement à *Achamoth*, qu'il confond presque partout avec *Sophia supérieure.* Il dit même, ce qui est vrai, que certains Gnostiques ne faisaient qu'une seule hypostase de *Sophia supérieure* et d'*Achamoth*.

6. *Sophia inférieure ou Achamoth.*

Il y a beaucoup de confusion dans ce que Plotin dit sur *Sophia inférieure* ou *Achamoth*, qu'il appelle *une certaine Sagesse* et qu'il compare à la Puissance végétative et génératrice de l'Ame (§ 10-12, p. 287-292). Pour être exact, il aurait dû comparer *Achamoth* à la *Puissance principale de l'Ame*, et le *Démiurge* à la *Puissance végétative et génératrice.* Il faut donc rapporter à *Achamoth* tout ce que Plotin dit de l'*Ame créatrice*, de l'*Intelligence discursive*, et que nous n'avons pas plus haut attribué à *Sophia supérieure.*

Voici comment il faut interpréter l'exposition de Plotin pour la rendre conforme à ce que saint Irénée dit de la doctrine de Valentin:

[1] *Voy.* p. 505-508.

La *Sagesse* [*Achamoth*] est l'*Image*, la *Conception de l'Ame*, [l'*Enthymesis de Sophia*][1]. Elle a failli [par ignorance][2]; elle est descendue ici-bas [dans les ténèbres du Cénôme], et s'est repentie[3]. Elle a créé [les *germes pneumatiques*] *par audace*[4] [en contemplant les anges qui escortaient Jésus], *par imagination* [en concevant les germes pneumatiques *à l'image* des anges][5].

En illuminant la matière, la *Sagesse* [*Achamoth*] a produit des *images psychiques* [le *Démiurge* et les *âmes* qui doivent leur *matière* à la conversion d'Achamoth, et leur *forme*, à sa puissance créatrice][6].

Elle n'a pas fait le monde en même temps qu'elle a illuminé les ténèbres, mais elle a attendu la génération des images psychiques [parce que c'était le Roi des psychiques, le Démiurge, qui devait lui servir d'instrument pour former les autres êtres][7].

Elle a créé le monde en vertu d'une conception, elle a illuminé les ténèbres après avoir conçu la *Raison du monde* [après avoir reçu de Jésus la *forme de la science*, c'est-à-dire la *connaissance du Plérôme* à l'image duquel elle a fait le monde][8]. Il en résulte qu'elle a fait toutes choses *en l'honneur des Éons*[9] (et non *pour être honorée*, comme Plotin le dit par erreur, p. 267, 289).

Pour détruire le monde, elle attend les âmes individuelles [elle attend que les esprits soient arrivés à la perfection][10].

7. *Démiurge.*

Le *Démiurge*[11], selon Plotin, est l'*image d'une image* [est le *fils d'Achamoth*, qui est elle-même l'*Enthymesis de Sophia*][12]. Il est composé de matière et d'une image [d'une *essence psychique* et d'une *forme* qu'il a reçues d'Achamoth][13]; il est une *Ame composée d'éléments* [en ce sens qu'il contient les *principes* des êtres dont il est le formateur,

[1] *Voy.* p. 288, 289, 506 de ce volume. — [2] *Ibid.*, p. 266, 509. — [3] *Ibid.*, p. 267, 287, 509-510. — [4] *Ibid.*, p. 289. Les disciples de Marcus donnaient à Achamoth l'épithète d'*audacieuse*, p. 520. — [5] *Ibid.*, p. 289, 513. Plotin ajoute (p. 289) que l'Ame a créé *par orgueil*. Ceci ne se rapporte pas à Achamoth, mais à *Sophia* qui a péché par orgueil en voulant contempler *Bythos*, p. 506. — [6] *Ibid.*, p. 289, 290, 514. — [7] *Ibid.*, p. 289, 515. — [8] *Ibid.*, p. 267, 289-291, 513, 515. C'est pour cela que Plotin, p. 308, dit que l'Ame a acquis quelque chose avec le temps. — [9] *Ibid.*, p. 515. — [10] *Ibid.*, p. 267, 518. — [11] Le *Démiurge* de Plotin est l'*Intelligence*. Le *Démiurge* de Valentin correspond à la *Puissance végétative et génératrice de l'Ame*, comme nous l'avons dit plus haut. — [12] *Voy.* p. 288, 290, de ce volume. — [13] *Ibid.*, p. 289, 514-515.

et non en ce sens qu'il est constitué par la réunion du chaud, du froid, du sec et de l'humide, comme le suppose Plotin][1].

Tout ce que Plotin ajoute sur le *Démiurge*, dans le § 12, est fort bien expliqué dans un morceau où saint Irénée (I, 17) expose la doctrine de Marcus à ce sujet :

« Je veux vous expliquer comment, selon les disciples de Marcus, le Démiurge a servi, à son insu, d'instrument à sa mère Achamoth pour créer le monde à l'image des Éons invisibles. D'abord les quatre éléments, *le feu, l'eau, la terre* et *l'air*, ont été produits à l'image de la *Tétrade supérieure;* en additionnant avec eux leurs actes, c'est-à-dire *le chaud, le froid, le sec* et *l'humide*, on a l'image exacte de l'*Ogdoade*. Ensuite, on compte dix puissances, d'abord sept corps sphériques appelés Cieux, puis la sphère qui entoure les précédentes et qui constitue le huitième Ciel, enfin le Soleil et la Lune. Ces *dix sphères* sont l'image de la *Décade invisible*, qui est née de Logos et de Zoé. Quant à la *Dodécade*, elle est figurée par le Zodiaque, dont les *douze signes* représentent la Dodécade née d'Anthropos et d'Ecclesia. Et, comme à la rotation rapide de l'univers est opposée la planète la plus élevée, Saturne, qui, en vertu de sa masse pesante, compense la vitesse des autres astres par la lenteur de sa propre révolution, au point de mettre *trente ans* à revenir au même point du zodiaque, Saturne est l'image d'*Horos* qui [en sa qualité de *limite*] contient le trentième Éon [Sophia]. La lune, qui opère sa révolution en *trente* jours, exprime ainsi numériquement les *trente* Éons. Le Soleil manifeste évidemment la *Dodécade* par les *douze* mois qu'il emploie à accomplir sa révolution annuelle. La durée de la journée composée de *douze* heures est encore un symbole de la *Dodécade invisible*. La douzième portion du jour, l'heure, est divisée elle-même en trente parties[2] parce qu'elle est l'image des *trente* Éons. Le zodiaque comprend *trois cent soixante* degrés parce que chaque signe contient *trente* degrés : il offre ainsi l'image du rapport qu'a la *Dodécade* avec la *Triacontade* qui la contient. Enfin, la Terre elle-même, divisée en *douze* climats, recevant dans chaque climat une vertu particulière des Cieux au-dessous desquels elle est placée, et engendrant des productions conformes à la vertu qu'elle reçoit de l'influence céleste, est un symbole manifeste de la *Dodécade*.

[1] *Ibid.*, p. 269, 515-516. — [2] Le soleil parcourt un cercle de 360 degrés dans sa révolution diurne, par conséquent 30 degrés par heure, si l'on partage le jour en douze heures.

» En outre, le *Démiurge* se proposa d'imiter l'éternité et l'infinité de l'Ogdoade supérieure. Mais il ne pouvait exprimer sa permanence et sa perpétuité, parce qu'il est lui-même le *fruit de la chute* (καρπὸς ὑστερήματος)[1]. Alors il essaya d'égaler l'éternité de l'Ogdoade en entassant les années sur les années, pensant imiter son infinité par la multitude des siècles. Mais, la vérité lui ayant échappé, son œuvre fut entachée de mensonge : aussi, quand les temps seront accomplis, la création du *Démiurge* périra. » (S. Irénée, I, 17.)

8. *Anges préposés au cours des astres.*

Plotin se plaint dans plusieurs passages que les Gnostiques se regardent comme supérieurs aux *dieux*, c'est-à-dire aux *anges préposés au cours des astres*.

Cette assertion est facile à comprendre. Les Gnostiques, en leur qualité de *pneumatiques*, se plaçaient à un rang plus élevé que le *Démiurge* et que les *anges*, qu'ils regardaient comme des êtres *psychiques*. Les Carpocratiens allaient jusqu'à dire : « L'âme qui professe pour les Anges, créateurs du monde, le même mépris que professa pour eux Jésus-Christ, reçoit les mêmes pouvoirs et s'élève au même rang que lui. » (S. Irénée, I. 25.)

Ces idées paraissent empruntées à la Kabbale.

« Le *Zohar*, dit M. Franck, représente les *anges* comme des êtres bien inférieurs à l'homme, comme des forces dont l'impulsion est constamment la même : « Dieu anima d'un esprit particulier chaque
» partie du firmament... Les *esprits saints*, qui sont les messagers
» du Seigneur, ne descendent que d'un seul degré ; mais, dans les
» *âmes des justes*, il y a deux degrés qui se confondent en un seul :
» c'est pour cela que les âmes des justes montent plus haut et que
» leur rang est plus élevé. » (*La Kabbale*, p. 223.)

Ce qui complète la ressemblance entre le Gnosticisme et la Kabbale, c'est que, selon la seconde doctrine comme selon la première, les *anges* résident dans l'espace occupé par les planètes et les corps célestes aux mouvements desquels ils président. Enfin, le chef de cette milice invisible, l'ange *Métatrone*, a le gouvernement du monde visible, comme le *Démiurge* de Valentin.

[1] Le Démiurge est né de la *chute* (de la *passion*) *d'Achamoth*, qui est née elle-même de la *chute de Sophia*.

9. *Démons*.

Pour compléter ce que Plotin dit sur les démons (§ 14, p. 296), il est nécessaire de connaître l'idée qu'il se fait lui-même de leur nature.

Voici comment il s'exprime à cet égard :

« Les démons peuvent éprouver des *passions* par la partie irraisonnable de leur âme. On a le droit de leur attribuer la mémoire et des sens, d'admettre qu'ils sont naturellement susceptibles d'être charmés et attirés [c'est-à-dire d'être soumis au pouvoir de la magie] et d'exaucer les vœux qu'on leur adresse, surtout si ce sont des démons qui se rapprochent de la condition humaine. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 43.)

Quant aux Gnostiques, quelques-uns, comme Basilide et Valentin, professaient une opinion assez singulière au sujet des démons. Ils admettaient que les *mauvais esprits*, s'introduisant dans l'âme pour lui communiquer de mauvais désirs, en constituaient des *appendices* (προσαρτήματα), et composaient une *âme adventice* (προσφυὴς ψυχή). Aussi Clément d'Alexandrie disait-il que, dans ce système, l'homme, renfermant ainsi *toute une armée d'esprits* (τοσούτων πνεύματων διαφόρων στρατὸς), ressemblait au cheval de bois des poëtes, cachant dans ses flancs toute un légion d'ennemis[1].

Basilide et Valentin, qui ont tant emprunté aux idées orientales, s'inspiraient ici sans doute de la doctrine de Zoroastre sur les *dews* (démons), *enfants d'Ahrimane et des ténèbres*, aussi nombreux que les créatures d'Ormuzd : « Anéantissez les dews qui affaiblissent » les hommes et qui produisent les maladies, qui enlèvent le cœur

[1] Clément d'Alexandrie cite à ce sujet un passage intéressant de Valentin: « Valentin, dans une lettre *sur les Appendices*, s'exprime en ces termes: « Il y a un Être, qui seul est bon, et qui s'est révélé par son Fils. C'est par » lui seul que le cœur s'épure en éloignant de lui tous les esprits malins. Il ne » peut se sanctifier tant que ces esprits l'occupent : car chacun en lui se livre » à ses œuvres, et le corrompt par d'indignes passions. Un tel cœur ressemble » à une hôtellerie que bouleversent, que souillent et que profanent des hommes » qui n'ont aucun soin de ce qui ne leur appartient pas. C'est ainsi que le » cœur reste impur et sert de demeure à une foule de mauvais esprits, tant » qu'il n'est l'objet d'aucun soin. Mais dès que le Père, qui seul est bon, a visité » ce cœur, il est sanctifié et brille d'une pure lumière. Celui qui possède un » tel cœur est heureux : car il verra Dieu. » (*Stromates*, p. 409.)

» de l'homme comme le vent emporte les nuées. » (Zend-Avesta, t. II, p. 113.) *Voy.* aussi M. Franck, *La Kabbale*, p. 363.

10. *Magie.*

Dans le § 14, p. 295, Plotin combat l'emploi des opérations magiques, mais il en admet lui-même le pouvoir. Voici sa doctrine à ce sujet :

« La magie est fondée sur l'harmonie de l'univers : elle agit au moyen des forces qui sont liées les unes aux autres par la *sympathie*... Comme *les enchantements* (ἐπῳδαί) *agissent sur la partie irraisonnable de l'âme*, on détruira leur puissance en les combattant et en leur résistant par d'autres enchantements (ἀντᾳδων καὶ ἀντεπᾳδων). On peut donc, par suite d'enchantements, éprouver des maladies, la mort même, et en général toutes les affections relatives au corps... Tout être qui a quelque relation avec un autre être peut être ensorcelé par lui (γοητεύεται). Il n'y a que l'être concentré en lui-même [par la contemplation du monde intelligible] qui ne puisse être ensorcelé. » (*Enn.* IV, liv. IV, § 26, 43.)

Voy. aussi Porphyre, *Vie de Plotin*, § 10, p. 12.

11. *Jugement des âmes après la mort.*

Dans le § 6, p. 271, Plotin dit que les Gnostiques ont emprunté à Platon l'idée du jugement des âmes et des fleuves des enfers. C'est là une erreur évidente. La doctrine que Valentin, Marcus, etc., professaient sur ce point est complétement étrangère à celle de Platon et est analogue à celle du Zend-Avesta et de la Kabbale. De même que, selon les Gnostiques, l'âme, en passant du monde visible au Plérôme, est arrêtée dans la région planétaire par le Démiurge et par ses anges, qui la jugent[1]; de même, selon les livres zends, quand l'âme, délivrée du corps, arrive près du pont *Tchinevald*, qui sépare notre monde du monde invisible, elle est jugée par deux anges, dont l'un est Mithra, aux proportions colossales, aux dix mille yeux, et dont la main est armée d'une massue. « Les rabbins, dit M. Franck, en conservant le même fond d'idées, ont su le rendre plus effrayant encore : « Lorsque l'homme, au moment de quitter le monde, » vient à ouvrir les yeux, il aperçoit dans sa maison une lueur

[1] *Voy.* p. 519.

» extraordinaire et devant lui l'ange du Seigneur, le corps tout par-
» semé d'yeux et tenant à la main une épée flamboyante ; à cette
» vue, le mourant est saisi d'un frisson qui pénètre à la fois son
» esprit et son corps. Son âme fuit successivement dans tous ses
» membres, comme un homme qui voudrait changer de place. Mais
» voyant qu'il est impossible d'échapper, il regarde en face celui
» qui est là devant lui et se met tout entier en sa puissance. Alors, si
» c'est un *juste*, la divine présence se montre à lui[1] et aussitôt l'âme
» s'envole loin du corps. » (M. Franck, *La Kabbale*, p. 366.)

12. *Métempsycose.*

Plotin affirme dans le § 6, p. 272, que les Gnostiques ont emprunté à Platon l'idée de la *métensomatose*[2]. Cet emprunt ne paraît pas probable, comme nous l'avons dit (p. 272, note)[3]. Il y a d'ailleurs une assez grande différence entre la doctrine de Platon et celle des Gnostiques sur la transmigration. En effet, tandis que Platon ne considère en général la métempsycose que comme un moyen d'expiation pour les fautes commises dans une vie antérieure[4], les Gnostiques enseignent que les existences successives, par lesquelles les âmes passent nécessairement, ont pour but de leur faire développer complétement les perfections dont elles portent le germe en elles[5]. Or cette idée est tout à fait conforme au système des Kabbalistes.

« Selon les Kabbalistes, dit M. Franck, les âmes, comme toutes les existences particulières de ce monde, rentrent dans la substance absolue dont elles sont sorties. Mais pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles; il faut qu'elles aient acquis, par une multitude d'épreuves, la conscience d'elles-mêmes et de leur origine. Si elles n'ont pas rempli cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle, où il dépend entièrement d'elles d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse quand nous le voulons; rien non plus ne nous empêche de le faire durer toujours. « Toutes les âmes, dit le Zohar, sont soumises aux épreuves
» de la *transmigration*, et les hommes ne savent pas quelles sont

[1] C'est ainsi que, selon Marcus, *Sophia* vient au secours de l'*élu* qui l'invoque. *Voy.* p. 520. — [2] *Voy.* p. 454. — [3] *Voy.* Origène, *Des Principe* I, 7; *Contre Celse*, III. — [4] *Voy.* p. 385-387. — [5] *Voy.* p. 517-518.

» à leur égard les voies du Très-Haut; ils ne savent pas comment
» ils sont jugés dans tous les temps, et avant de venir dans ce
» monde, et lorsqu'ils l'ont quitté ; ils ignorent combien de trans-
» formations et d'épreuves mystérieuses ils sont obligés de traver-
» ser. » (*La Kabbale*, p. 244.)

13. *Polémique des Gnostiques.*

Dans le § 6, p. 273, Plotin se plaint vivement de la polémique des Gnostiques contre les Grecs. Clément d'Alexandrie nous a conservé un morceau assez propre à en donner une idée :

« Isidore, fils et disciple de Basilide, écrit textuellement dans le livre premier de ses *Commentaires sur le prophète Parchor*[1] :
« Les Attiques prétendent que certaines choses ont été révélées à
» Socrate par le démon qui l'accompagnait. Aristote [Platon?] dit
» aussi que tous les hommes ont des démons qui les accompagnent
» pendant tout le temps qu'ils vivent dans un corps. Il a emprunté
» cette doctrine aux Prophètes et l'a transportée dans ses livres
» sans dire de qui il la tenait. *Qu'on n'aille pas croire que ce qui ap-*
» *partient en propre aux Élus ait été déjà dit par quelques philo-*
» *sophes.* Ceux-ci n'ont rien trouvé. Ils se sont approprié ce qu'ils
» ont emprunté aux Prophètes... Que ces hommes qui font profes-
» sion d'être Philosophes apprennent ce que c'est qu'*un chêne ailé*
» (ὑπόπτερος δρῦς), *et son manteau orné de diverses couleurs* (τὸ ἐπ'
» αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος), et toutes les allégories employées par
» Phérécyde en parlant de Dieu, allégories qu'il a empruntées aux
» prophéties de Cham. » (*Stromates*, VI, p. 641.)

Il est difficile de ne pas reconnaître dans ce morceau un exemple des *sarcasmes* que Plotin reproche aux Gnostiques d'employer contre les Grecs.

14. *Des emprunts faits à Platon par les Gnostiques.*

Pour compléter les éclaircissements qui précèdent, il nous reste à examiner jusqu'à quel point est fondé le reproche que Plotin fait aux Gnostiques d'avoir emprunté à Platon les principes fondamentaux de leur doctrine.

[1] Les prophéties de Parchor étaient sans doute un des ouvrages apocryphes des Gnostiques, comme les prophéties de Cham, dont il est question plus bas.

Voici comment notre auteur s'exprime à cet égard (§ 6, p. 271-273) :

« Des dogmes qui composent la doctrine de ces hommes, les uns sont dérobés à Platon, les autres, qu'ils inventent afin d'avoir un système propre, sont des innovations contraires à la vérité. C'est à Platon qu'ils empruntent *les jugements, les fleuves des enfers*, les *métensomatoses*. S'ils reconnaissent plusieurs principes intelligibles, l'*Être*, l'*Intelligence*, le *second Démiurge* ou l'*Ame universelle*, ils ont pris cela du *Timée*..... En général, ils altèrent entièrement l'idée de la création, ainsi que beaucoup d'autres dogmes de Platon, et ils en donnent une interprétation tout à fait vicieuse. Ils s'imaginent qu'eux seuls ont bien conçu la nature intelligible, que Platon, et tant d'autres esprits divins n'y sont point parvenus, etc. »

La même thèse a été soutenue par Tertullien dans plusieurs de ses écrits :

« Ipsæ hæreses a Philosophia subornantur. Inde et Æones, et formæ nescio quæ, et trinitas hominis apud Valentinum : Platonicus fuerat. » (*De Præscript.*, 6.)

« Vult Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et æternas, quas appellat *ideas*, id est *formas* exemplares et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus ; et illas quidem esse *veritates*, hæc autem *imagines* illarum. Relucentne jam hæretica semina Gnosticorum et Valentinianorum ? Hinc enim arripiunt differentiam corporalium sensuum et intellectualium virium, quam etiam parabolæ *decem virginum* adtemperant : ut quinque stultæ sensus corporales figuraverint, stultos videlicet quia deceptui faciles ; sapientes autem intellectualium virium notam expresserint, sapientium scilicet quia contingentium veritatem illam arcanam, ut supernam et apud Pleroma constitutam ; inde hæreticarum idearum sacramenta : hoc enim sunt et Æones et genealogiæ illorum. » (*De Anima*, 17.)

Enfin, de nos jours, M. Matter dit dans son *Histoire du Gnosticisme* (t. I, p. 52) :

« Entre Platon et les Gnostiques, l'analogie n'est pas seulement dans les mots ou les définitions de la science, elle est dans les choses. En effet, les doctrines dominantes dans le Platonisme se retrouvent dans le Gnosticisme. Émanation des intelligences du sein de la divinité ; égarement et souffrances des esprits, aussi longtemps qu'ils sont éloignés de Dieu et emprisonnés dans la matière[1] ; vains et longs efforts pour parvenir à la connaissance de la vérité

[1] Voy. Enn. II, liv. IX, § 17, p. 305.

et pour rentrer dans leur primitive union avec l'Être suprême; alliance d'une âme pure et divine avec une âme irraisonnable qui est le siége des mauvais désirs; anges ou démons qui habitent ou gouvernent les planètes, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des idées qui ont présidé à la création [1]; régénération de tous les êtres par leur retour vers le monde intelligible et son chef, l'Être suprême, seule voie possible pour le rétablissement de cette primitive harmonie de la création dont la musique sphérique de Pythagore fut une image : voilà les analogies des deux systèmes.

» Ce qu'il y a peut-être de plus frappant dans ce curieux parallélisme, c'est la ressemblance qu'offre l'état de l'âme dans ce monde, d'après le *Phèdre*, et la situation de la *Sophia* [Achamoth] détachée du Plérôme par suite de ses égarements, d'après la doctrine gnostique [2]. »

Qu'il y ait des analogies entre le Platonisme et le Gnosticisme, c'est un point incontestable. Mais il ne suffit pas de les constater pour résoudre la question soulevée par Plotin. Il faut encore examiner s'il est possible que les fondateurs du Gnosticisme aient puisé dans les écrits mêmes de Platon les principes de leur système. Or un examen attentif des faits conduit aux conclusions suivantes :

Les fondateurs du Gnosticisme, Simon le Magicien [3], Cérinthe [4], etc., n'ont évidemment pas emprunté leurs principes à Platon, mais ils ont pu s'inspirer soit des Kabbalistes, soit de Philon ;

Leurs successeurs, Basilide, Valentin, etc., n'étudièrent probablement le Platonisme que dans les écrits de Philon, lesquels sont pleins d'idées complétement étrangères à la philosophie grecque [5];

Bien loin de voir dans Pythagore et dans Platon les auteurs de leurs doctrines, beaucoup de Gnostiques les regardaient au contraire comme des plagiaires [6] : ceci résulte formellement du pas-

[1] Il n'y a rien de pareil sur les démons dans le *Timée*. Ici, comme dans la phrase suivante, M. Matter prête à Platon des idées qui n'appartiennent qu'aux Gnostiques. — [2] Nous avons signalé cette analogie plus haut, p. 509, note 2. — [3] *Voy.* M. Franck, *La Kabbale*, p. 341-345. — [4] *Voy.* M. Matter, t. I, p. 296-306. — [5] *Voy.* M. Franck, *La Kabbale*, 3e partie, chap. 3. — [6] En cela les Gnostiques ne faisaient que suivre l'opinion d'Aristobule, de Philon et de plusieurs Pères de l'Église, d'après lesquels les philosophes grecs auraient puisé leur science dans les livres de Moïse (*Voy.* M. Franck, *La Kabbale*, p. 269). Au reste, Porphyre lui-même affirme, en se fondant sur d'anciens auteurs, Cléanthe, Antiphon, Timée, Diogène, etc., que Pythagore avait visité, pour s'instruire, les Égyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens et même les Hébreux (*Vie de Pythagore*, p. 4-8). D'après une tradition constante chez les

sage d'Isidore que nous avons cité plus haut et des plaintes mêmes de Plotin [1];

Si quelques Gnostiques lurent le *Timée* même de Platon [2], ce fut sans doute moins pour faire des emprunts à cet ouvrage que pour l'interpréter dans le sens de leurs propres idées. C'est ainsi qu'Héracléon, composa un Commentaire sur l'Évangile de saint Jean pour tâcher de démontrer aux catholiques que la doctrine gnostique y était enseignée mystérieusement [3];

L'accusation de plagiat, que Plotin formule contre ses adversaires, paraît prouver seulement qu'il reconnaissait de nombreuses analogies entre sa propre doctrine et la leur et qu'il ne trouvait pas d'autre moyen de s'expliquer à lui-même ces analogies [4].

§ V. CONCLUSION.

Après avoir examiné successivement les principes du système de Plotin et ceux de la doctrine des Gnostiques, en nous bornant aux questions traitées dans le livre IX, il nous reste à indiquer, dans une énumération rapide, les résultats auxquels nous a conduits cette étude.

1° Il y a des analogies incontestables entre le Gnosticisme et le Néoplatonisme : la prétention de posséder une antique et mystérieuse tradition, l'habitude des interprétations allégoriques [5], le

Grecs, Platon avait aussi voyagé en Égypte. C'était sans doute pour suivre cet exemple que Plotin lui-même voulut aller en Perse à la suite de Gordien.

[1] *Voy*. *Enn*. II, liv. IX, § 6, p. 271-275. — [2] Selon M. Matter, t. II, p. 183, Carpocrate et son fils lisaient les écrits mêmes de Platon. — [3] *Voy*. S. Irénée, I, 8. — [4] Ces analogies s'expliquent facilement par les emprunts que l'École d'Alexandrie a faits aux idées de Philon, comme nous l'avons dit précédemment (p. 495). Au reste, l'hypothèse de Plotin est un peu plus raisonnable que celle de certains Kabbalistes modernes qui, pour expliquer les ressemblances de leur doctrine avec celle de Platon, n'ont rien imaginé de mieux que de faire du philosophe athénien un disciple de Jérémie. *Voy*. M. Franck, *La Kabbale*, p. 262. — [5] On trouve un exemple curieux de cette habitude des interprétations allégoriques dans le petit traité de Porphyre *De l'Antre des Nymphes*. Après avoir dit que l'*Antre des Nymphes* est le symbole de l'*essence unie à la matière*, et que les *Naïades* représentent les *âmes qui descendent dans la génération*, Porphyre ajoute : « C'est pour cette raison que, selon Numénius, les anciens pensaient que les Naïades présidaient à l'eau comme à une chose pénétrée du souffle de Dieu, et que le Prophète [Moïse] a dit : » L'esprit de Dieu était porté sur les eaux. »

Premier principe conçu comme la cause immanente de laquelle tout part et à laquelle tout retourne, la génération des êtres expliquée par une série d'émanations successives dans lesquelles l'essence intelligible s'affaiblit graduellement à mesure qu'elle s'éloigne de sa source et qu'elle se divise à l'infini, la matière considérée comme le degré infime de la puissance divine et l'origine du mal, la théorie de la métempsycose et du retour des âmes au monde intelligible.

2° Pour expliquer ces analogies entre les deux doctrines, il n'est nullement nécessaire d'admettre que Platon, Aristote, etc., aient fait des emprunts à l'Écriture sainte, comme le prétendaient les Gnostiques, ni que Valentin, Basilide, etc., soient des plagiaires de Platon, comme l'avance Plotin. Il suffit de reconnaître que les Gnostiques et les Néoplatoniciens ont puisé à des sources semblables, que Basilide, Valentin, etc., se sont inspirés des idées métaphysiques de la Kabbale ou de Philon, et que Plotin a connu la doctrine de Philon par Ammonius Saccas et par Numénius.

3° Par suite de l'analogie qui existe entre la doctrine de Platon et le Christianisme[1], Plotin, en défendant les principes de son maître contre les attaques ou les interprétations arbitraires des Gnostiques, se trouve être, sur la plupart des points, parfaitement d'accord avec les Pères de l'Église dans les reproches qu'il adresse à ses adversaires, comme on en peut juger par les rapprochements que nous avons indiqués précédemment et qui montrent de quelle valeur est ce livre pour l'histoire des idées philosophiques et religieuses à l'époque de l'empire romain.

[1] On sait que saint Augustin dit dans ses *Confessions* (VII, 9) qu'il ne comprit l'Évangile de saint Jean qu'après avoir lu quelques ouvrages des Platoniciens, traduits du grec en latin par le rhéteur Victorinus: « Je les lus, et j'y trouvai toutes ces grandes vérités : que dès le commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu; que le Verbe était en Dieu dès le commencement; que toutes choses ont été faites par lui, et que rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; qu'en lui est la vie; que cette vie est la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point comprise; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, mais le Verbe de Dieu; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véritable lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde; qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui et que le monde ne l'a point connu... Quoique cette doctrine ne soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves. » Comparez ce passage de saint Augustin avec le fragment d'Amélius que nous avons cité plus haut, p. 530.

§ VI. TRAVAUX QUI ONT ÉTÉ FAITS SUR CE LIVRE.

Ce livre, qui n'avait été jusqu'ici l'objet d'aucun commentaire spécial, a été analysé par M. Matter, *Histoire du Gnosticisme* (t. III, p. 167-176)[1], et par M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie* (t. I, p. 485-495).

M. Franck, dans l'ouvrage que nous avons souvent cité, a traité la question des origines de la doctrine de Philon, du Gnosticisme, du Néoplatonisme, et a montré leurs rapports avec la Philosophie religieuse des Hébreux (*La Kabbale*, p. 269-353).

M. J. Denis, dans son *Histoire des Théories et des Idées morales dans l'antiquité* (t. II, p. 283-419), a comparé entre elles les idées religieuses et morales de Philon, des Gnostiques et des Néoplatoniciens et a essayé d'en déterminer la valeur.

[1] Le jugement que M. Matter porte dans cet ouvrage sur Plotin et sur Porphyre nous paraît soulever plusieurs objections qu'il n'entre pas dans notre plan d'exposer ici; d'ailleurs les éclaircissements qui précèdent en rendent le développement inutile.

FIN DES NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

TABLE DES MATIÈRES.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



